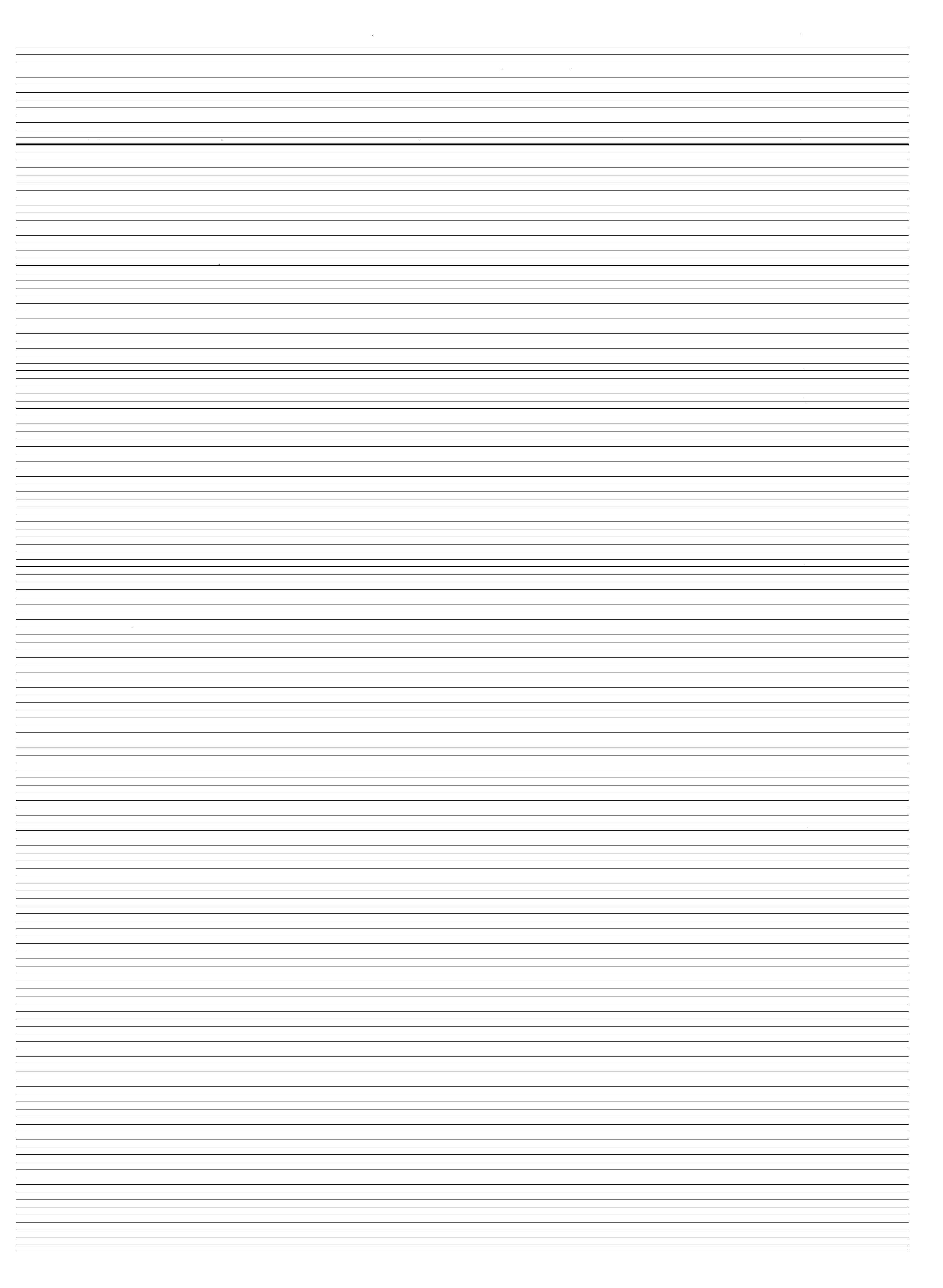
د/مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة اليونانية
ورئيس قسم الفلسفة

فلسفة

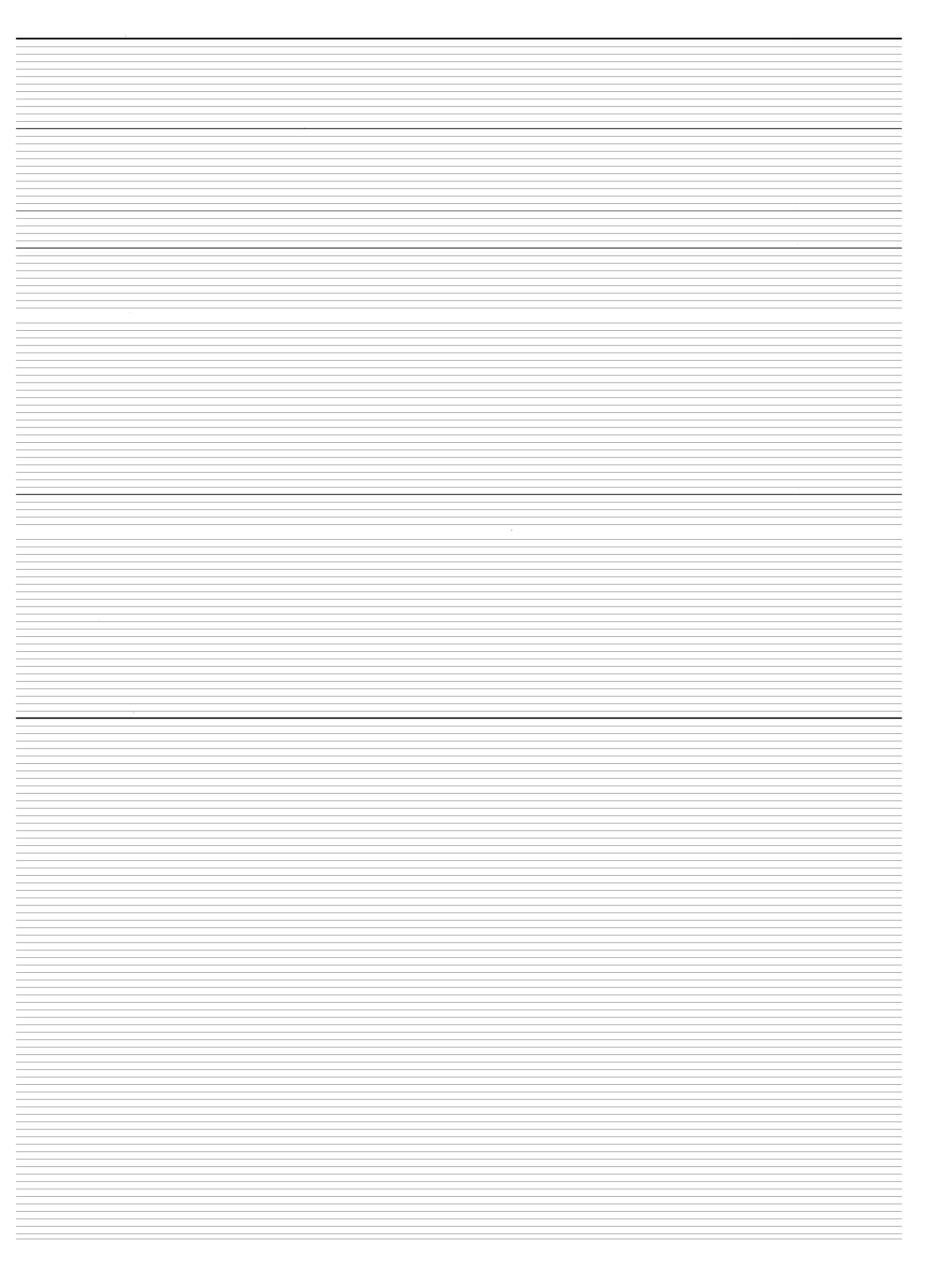
أرسطو والمدارس المتأخرة

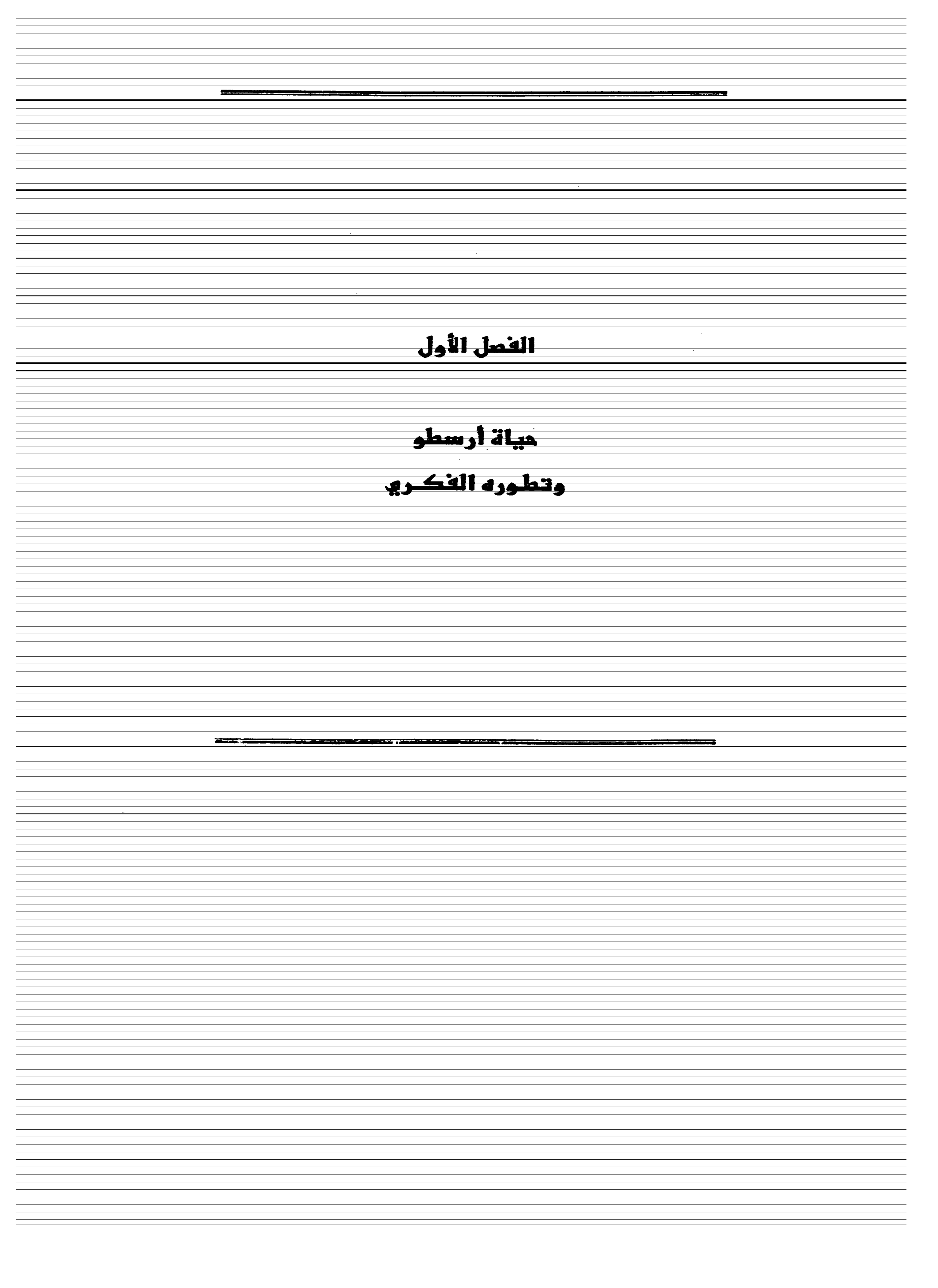
٢٠٠٦م



الجزء الأول

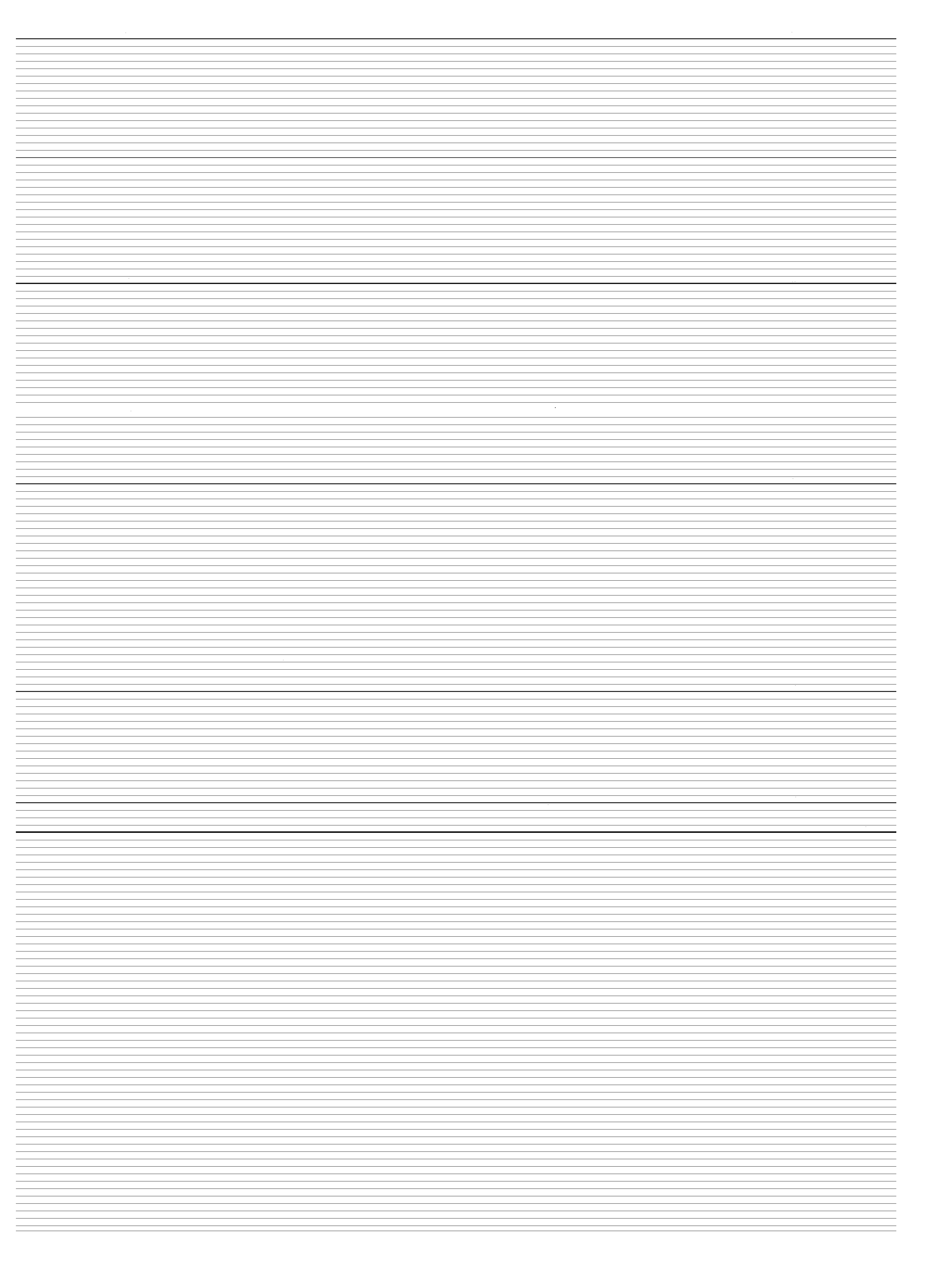
فلسفة أرسطو





الفصل الأول

حياة أرسطو
وتطوره الفكري



حياة أرسطو وتطوره الفكري

تمهيد : حياة أرسطو ... لوحة رقمية :

يتفق المؤرخون على أن أرسطو ولد عـــام ٣٨٤ ق.م، ويرجـح كروسـت Chroust أنه ولد في صيف ذلك العام فيما بين شهري يوليو وأكتوبر فـي السـنة الأولى من الأوليمبياد التاسع والتسعين[١].

وطبقًا لتوضيح من أرسطو نفسه الذي كتب إلى الملك فيليب ملك مقدونيا أنـه قضى عشرين عامًا بصحبة أفلاطون، وظل واحدًا من تلاميذه بالأكاديميـة حتـى وفاته حوالي عام ٣٤٨-٣٤٧ ق.م، وقد دخلها عام ٣٦٨-٣٦٧ ق.م وهو لا يـزال شابًا في حوالي السابعة عشرة من عمره[٢]. غادر أرسطو أثينا بعد ذلك ليذهب إلـى هرمياس في أترنوس Aternus ليقضي عدة سنوات ويتزوج، ثم ذهب بعد ذلك إلى مقدونيا بناء على طلب الملك فيليب في حوالي عام ٣٤٣-٣٤٢ ق.م وذلك ليكـون معلمًا للإسكندر[٣]. ويظل هناك حتى يتولى الأخير عرش مقدونيا، فيعود إلى أثينـا حوالي عام ٣٣٥-٣٣٤ ق.م ليشرع في تأسيس مدرسته الفلسفية اللوقيون في نفـس العام ويظل يدرس بها إلى أن يضطر إلى مغادرة أثينا مـرة أخـرى فـي عـام ٣٢٣ق.م متجهًا إلى خلقيس Chalcis ويموت هناك في العام التالي حيـث تـورد معظم المصادر أن وفاته كانت في العام الثالث من الأوليمبياد الرابـع عشـر بعـد المائة وإن كان كروست يحدد أن ذلك قد حدث فيما بين شهري يوليو وأكتوبر عـام ٣٢٢ ق.م[٤].

أولاً: أطوار حياته الفكرية (الطور الأكاديمي):

إن تلك اللوحة الرقمية لا تعني شيئًا إلا إذا عرفنا كيف تطور فكر أرسطو خلالها منذ أن ولد على الساحل الأيوني وحتى وفاته في خلقيس؛ فقد تطور فكره بلا شك خلال هذه الحياة الخصبة التي عاشها، ولا يمكن أن نتصور مع القدماء أن فكره كان هذا الفكر الثابت الجامد الذي وصل إلينا في مؤلفاته كما صنفها اندرونيقوس الرودسي منذ القرن الأول قبل الميلاد.

وربما تكون تلك الصورة القديمة التي شاعت طوال العصر الوسيط وحتى العصر الحديث ولم تتغير إلا في أوائل القرن العشرين مع شيوع المنهج التاريخي في دراسة فكر الفلاسفة القدامى، أقول ربما تكون تلك الصورة القديمة نتيجة شيوع التصور المدرسي الذي نظر إلى الفلسفة الأرسطية فيه – على حد تعبير ييجر – على أنها حقائق أزلية ثابتة(٥).

لقد نُظر إلى فلسفة أرسطو معزولة عن واقعها الحي، وعن الإطار الزمكاني الذي كتبت فيه، مما كان مدعاة إلى تصوير فكره كمجموعة من الحقائق غير الخاضعة للزمان والطبيعة الشخصية على تعبير د. بدوي(٦).

والحقيقة التي يلفت إنتباهنا إليها ييجر ويتابعه في ذلك د. بدوي أن فكر أرسطو قد تطور عبر حياته بدءً مما أسماه الطور الأكاديمي ذلك الطور الذي أبرز ما ميزه تتلمذه على أفلاطون حتى وفاة الأخير عام ٣٤٨-٣٤٧ ق.م، ليبدأ بعد ذلك طور التنقل الذي تنقل فيه أرسطو بين آسيا الصغرى ومقدونيا إلى أن استقر في أثينا في عام ٣٣٥ ق.م وهو العام الذي أسس فيه اللوقيون وهنا يبدأ الطور الثالث والأخير من حياته وهو ما أطلق عليه طور الأستاذية حتى استمر أرسطو أستاذًا ومعلمًا في مدرسته حتى اضطر قبيل وفاته بعام إلى الرحيل إلى خلقيس حتى كانت وفاته عام ٣٢٢ ق.م.

وإن ييجر يركز على دراسة تأثير الأكاديمية على أرسطو في الطـور الأول من حياته، فإننا نرى أن جانبًا من عقلية أرسطو كـان قـد تشـكل قبـل التحاقـه بالأكاديمية إذ لا يمكن أن نغفل دراسة البيئة الأولى التي تربى فيها أرسـطو حتـى بلوغه السابعة عشرة من عمره في تشكيل فكره. ولذلك فإننا نرى أنه على الرغـم من أن أبرز ما في الطور الأول من حياته هو تأثير الأكاديمية وأفلاطـون، إلا أن من المهم أن نبدأ دراسة تطوره الفكري منذ ولادته على الساحل الأيوني ونشأته فـي أسرة علمية امتهن فيها الأب مهنة الطب.

(أ) مولده ونسبه ونشأته العلمية :

ولد أرسطو على الساحل الأيوني في مدينة أسطاغيرا Stagira (وهـي الآن ستارو Starro) وتجمع المصادر على اسم أرسطو. وترى المصادر العربيـة أن هذا الاسم يعني محب الحكمة، أو الأفضل المميز، أو الأكمل الممتاز[٧]. وكان والـده نيقوماخوس Nichomachus من أسرة عريقة تعود في نسبها إلـى اسـكلابيوس Asclepius ، ولعل هذا ما جعله يعمل طبيبًا، وقد أصبح فيما بعد الطبيب المعـالج والناصح الأمين والصديق الحميم للملك أمنتاس الثالث ملك مقدونيـا[٨]. أمـا أمـه فايستيس Phaestis فكانت هي الأخرى فيما يبدو من نفس الأسرة العريقـة حيـث تعود في نسبها أيضًا إلى أسكلابيوس ويحتمل أن تكون قد توفيت في نفـس العـام الذي ذهب فيه أرسطو إلى أثينا عام ٣٦٧ ق.م.

لقد ولد أرسطو لأبوين ينتميان إلى أسر أرستقراطية مجيدة وعريقة الأصـل وثرية. وكان له أخت تدعى أريمنست Arimneste وأخ أصغر يدعى اريمنسـتوس Arimnestus [٩]. ولما كان والده قد توفي قبيل وفاة والدته فيما بين عـامي ٣٧٦- ٣٧٥ ق.م ، ٣٦٧ ق.م تقريبًا، فقد تولـى رعايتـه مـن بعدهمـا بروكسـينوس

Proxenus وهو الذي أحضره إلى أثينا وسلمه إلى صديقه أفلاطون ليبدأ أرسطو منذ عام ٣٦٧ ق.م تتلمذه على الأكاديمية الأفلاطونية(١٠).

وهنا نتوقف لنلاحظ ملاحظتين هامتين؛ أولاهما تتعلق بمولده ونشأته في إحدى المدن الأيونية حيث الثقافة العلمية – المادية التي كانت قد تأسست ونضجت على هذا الساحل منذ القرن السادس قبل الميلاد على يد فلاسفة ملطية وامتداد تأثيرها في كل المدارس الفلسفية – العلمية في هذا القرن وعلى هذا الساحل. فضلاً عن نشأته في بيت علمي عريق يعود في نسبه إلى اسكلابيوس إله العلاج في اليونان القديمة ولأب يعمل طبيبًا. فهذه النشأة بلا شك قد تركت أثرًا عميقًا في نفس وعقل أرسطو بحيث لم يحيد يومًا عن هذا الاتجاه العلمي وعن هذه النزعة التجريبية – الواقعية في معالجة موضوعات تأمله أيًا كان نوعها !

لقد أورثته هذه النشأة الاهتمام بالعلم الطبيعي وبدراسة الأحياء. وحسب ما يذكر جالينوس فإن العائلات الأسكلابية Asclepiud Families كانت تخضع أبناءها لنوع من التدريب ولذلك ربما يكون أرسطو قد عمل مساعدًا لأبيه في ممارساته العلاجية وفي عملياته الجراحية(١١). وإن كان وفاة والده وهو لا يزال صبيًا صغيرًا يقلل من هذا الأمر الأخير، فإنه لا ينفيه.

وثانيهما تتعلق بالفترة التي قضاها أرسطو مع والده في البلاط المقدوني قبل أن يتوفى الوالد ويتجه أرسطو إلى أثينا، حيث تؤكد المصادر أن نيقوماخوس قد أخذ أسرته معه إلى إيجاي Aegae العاصمة القديمة لمقدونيا حينما أصبح الطبيب الشخصي بعد عام ٣٨٤ ق.م، ويرجح أن تكون الأسرة قد ظلت هناك حتى حوالي عام ٣٦٧ ق.م(١٢). وأيًا كانت هذه الفترة التي قضاها أرسطو في البلاط المقدوني إلى جوار والده الطبيب الخاص للملك، فقد اكتسب خلالها معرفة بالأسرار السياسية التي كانت تدور في البلاد وعرف كيف يعيش الملوك وكيف تُحكم بلاد اليونان،

وربما يكون ذلك هو ما جعل السياسة وأمورها تأخذ قدراً كبيراً من اهتمامه بعد ذلك.

إن هذه المرحلة المبكرة من حياة أرسطو إذن لم تكن خلواً من المبادئ التي تعلمها ورسخت في عقله وأثرت في تكوينه عبر مراحل حياته التالية.

(ب) دخول أرسطو الأكاديمية :

لقد دخل أرسطو أكاديمية أفلاطون وهو مفعم بحب العلم، متشوق إلى معرفة معنى العدالة والصورة المثلى للحكم وللفضيلة. ولا ندري إن كان أرسطو قد التحق بالأكاديمية فعلاً فور وصوله إلى أثينا ثم أنه كما تشير بعض الروايات قد درس الخطابة على يد ايسوقراط في مدرسته[١٣].

على أي حال فربما تعرف أرسطو على مبادئ الخطابة كما كانت تدرس في المدرسة الإيسوقراطية في الوقت الذي التحق فيه بالأكاديمية الأفلاطونية. فقد كان شغف أرسطو بالإلمام بمعارف عصره شديداً لدرجة أنه لا يمكننا تصور أنه ترك أي علم من أعلام عصره دون أن يتعرف على فكره وآرائه وما يقدمه من علم. وليس أدل على ذلك من أن أفلاطون قد لمح ذلك في تلميذه الصغير بمجرد دخوله المدرسة، فأطلق عليه " القراء The Reader " أي كثير القراءة والاطلاع على معارف عصره.

لقد اكتشف أفلاطون نبوغ تلميذه المبكر وأصبح يضعه في مكانة ممتازة بين تلاميذه لدرجة أن أطلق عليه أفلاطون في وقت لاحق " عقل المدرسة The mind of The School "[١٥]. وبالطبع فإن أسلوب الحوار الذي اتبعه أفلاطون في التعليم كان له الفضل في اكتشاف نبوغ أرسطو ومواهبه، كما كان له الفضل في أن يبقى تلك المدة الطويلة التي قضاها مع أستاذه حيث كان المعلم يتيح لتلاميذه الفرصة

للنابغين من تلاميذه لإعطاء المحاضرات لأقرانهم فيما برعوا فيه. وقد حدث أن أعطى أرسطو لزملائه بالأكاديمية دروسًا في الخطابة[١٦].

ولعل السؤال الهام الآن هو : ماذا أخذ أرسطو من أفلاطون أو بعبارة أخرى ما هي صورة العلاقة العلمية – التعليمية التي ربطت التلميذ بالأستاذ خاصة وأن التلميذ ظل يطلب العلم على يد الأستاذ حوالي عشرين سنة كاملة حتى بلغ الأربعين من عمره ؟ ومن جانب آخر يجدر التساؤل عن ما حدث من تطور لفكر التلميذ طول هذه المدة ؟!

لقد درج المؤرخون فيما قبل ييجر Jaegar على أن ينظروا إلى هذه الفترة على أنها كانت فترة صراع عقلي ونفسي حيث كان يأخذ جانبًا من فكر أفلاطون ويرفض الباقي حيث تصوروا أنه أخذ ما اتفق مع طبيعته وعقليته المنطقية الصارمة ورفض ما عدا ذلك خاصة الجانب الشعري، جانب التصوير الأسطوري الذي كان سائدًا في محاورات أفلاطون. وقد رفض ييجر هذا التصور على أساس أن مؤلفات أرسطو الأولى تلك التي اتخذت شكل المحاورات وعبر فيها أرسطو عن الكثير من الأفكار الأفلاطونية ودافع عنها، فضلاً عن وضعه لنظرية الشعر يكذبان ذلك[١٧].

إن أرسطو قد تأثر بالروح التي سادت بالأكاديمية وإن لم يكن من الضروري أن يكون قد تأثر بكل التيارات التي وجدت فيها؛ فهو بلا شك قد تأثر بالبحث الأفلاطوني في طبيعة الوجود وإن كانت نقطة البدء عنده ستكون مختلفة عن نقطة بدء أستاذه. كما تأثر أرسطو بشخصية أفلاطون نفسها، فقد كان الأخير يرى أن العلم لا يمكن أن ينفصل مطلقًا عن العمل، فالإنسان لا يمكن أن يعرف العدالة – مثلاً – إلا إذا كان عادلاً. تلك كانت الحكمة السقراطية التي التقطها أفلاطون وأثر من خلالها في تلاميذه[١٨]، وإن كان معنى العمل عند أفلاطون ليس هو بالضبط

المعنى السقراطي حيث انحرف أفلاطون بالطابع العملي الخالص عند سقراط، إلى نوع من " المثال " النظري الذي يجب أن يدركه الفرد قبل أن يمارسه في حياته العملية.

وتكشف الشذرات الباقية من محاورات الشباب التي كتبها أرسطو – رغم ما فيها من بعض النقد لبعض آراء أفلاطون – عن أنه كان متأثرًا أشد التأثر بأستاذه؛ ففضلاً عن أن هذه المحاورات قد اتخذت الشكل الأفلاطوني في الكتابة الفلسفية، فقد اتخذ بعضها نفس أسماء المحاورات الأفلاطونية مثل " المأدبة " و" السفسطائي ". أضف إلى ذلك أنه حتى المحاورات التي لم تتخذ أسماء محاورات أفلاطون قد اتخذت من آرائه موضوعًا لها؛ فقد كتب أرسطو محاورة بعنوان " أوديموس " تذكارًا لموت صديقه بالأكاديمية أوديموس الذي مات في المحاولة الفاشلة التي قام بها أفلاطون وديون لاسترداد السلطة لديون بعد أن طرد من سيراقوصه. لقد رأى أوديموس حلمًا حينما كان منفيًا من وطنه شاهد فيه أن الطاغية الذي نفاه سيموت بعد مدة، وأنه سيرجع إلى وطنه بعد خمس سنوات وقد تحقق الجزء الأول من الحلم فمات الطاغية الذي نفاه، وبقى أن يتحقق الجزء الثاني، وقد تحقق ولكن بصورة أخرى حيث لقي أوديموس حتفه بعد خمس سنوات في تلك الحملة. فاتخذ أرسطو هذا الحلم موضوعًا لهذه المحاورة، وعبر فيها عن نفس آراء أفلاطون في "فيدون"؛ حيث فسر الحلم تفسيرًا رمزيًا فقال أن أوديموس المنفي هو الروح المنفية السجينة في البدن بعد أن هبطت من " عالم المثل ". وأن موت الطاغية هو فناء البدن أو الموت، وأن العودة إلى الوطن ليست هي العودة إلى الوطن المادي وإنما إلى الوطن الروحي عن طريق الموت. وانفصال النفس عن البدن وذهابها إلى وطنها الأصلي في عالم المثل. وفضلاً عن تفسير أرسطو للحلم هذا التفسير

الرمزي الذي يتوافق تماما مع آراء أفلاطون في " فيدون "، فإنه حاول أن يثبت أيضا خلود النفس عن طريق فكرة التذكر بنفس الطريقة الأفلاطونية[١٩].

ذلك إذن كان مبلغ تأثر أرسطو بأفلاطون طوال حياة الأخير، فماذا حدث إذن وجعل أرسطو يغادر الأكاديمية وأثينا عقب وفاة أستاذه ؟! هذا ما سوف تكشف عنه أحداث المرحلة التالية من حياته في طور التنقل والسفر.

ثانياً : طور التنقل والسفر :

(أ) أسباب مغادرة أرسطو للأكاديمية وأثينا :

لقد غادر أرسطو الأكاديمية وأثينا عقب وفاة أفلاطون مباشرة، واتجه كما تجمع المصادر إلى أترنوس Atarneus أو أسوس Assos في الشمال الشرقي لآسيا الصغرى[٢٠]. وقد قيل الكثير من المؤرخين حول أسباب هذه المغادرة، وكانت معظم الآراء تتجه إلى أن هذه المغادرة السريعة تعد دليلاً على خصومة ما بين أفلاطون وأرسطو ! ولكن الحقيقة التي كشف عنها ييجر هي أن أرسطو لم يكن وحده الذي غادر الأكاديمية بعد وفاة أفلاطون، فقد صحبه إلى آسيا الصغرى رفيقه اكسينوقراط الذي كان من أخلص تلاميذ أفلاطون وقد ظل مخلصا لأفلاطون ولمذهبه طوال حياته، بل صادر الرئيس للأكاديمية بعد وفاة اسبوسيبوس ابن أخت أفلاطون الذي رأس الأكاديمية بعده[٢١]. أما ما قيل عن أن هذه الخصومة كان سببها ما وجهه أرسطو من نقد لنظرية المثل الأفلاطونية، فهو ليس صحيحا لأن هذه الانتقادات لم تكن لتولد خصومة بين أفلاطون وتلاميذه، فقد كان أفلاطون يرحب بالحوار وبالنقد فضلاً عن أنه انتقد بنفسه نظريته في " بارمنيدس "، وعلاوة على ذلك فإن أرسطو لم يكن وحده الذي عارض بعض جوانب نظرية المثل الأفلاطونية. بل شاركه في تلك المعارضة اسبوسيبوس؛ فقد حمل الأخير على النظرية في صورتها الأولى أي قبل أن تصبح نظرية المثل في صورتها الأخيرة

مرتبطة عند أفلاطون بالأعداد الرياضية. وقد غالى اسبوسيبوس في هذا الاتجاه النقدي لدرجة جعلته يرى أن المثل ليست مجرد " أعداد مثالية " بل جعلها أعداد رياضية صرفة[٢٢].

والآن إذا لم تكن تلك هي أسباب مغادرة أرسطو للأكاديمية وأثينا عقب وفاة أفلاطون، فما هو إذن السبب الحقيقي وراء ذلك ؟!

يرى ييجر أن السبب في ذلك يرجع لأمرين أحدهما، شخصي والأخر مذهبي، أما الشق الشخصي فقد كان أرسطو يعتقد أنه الأحق بأن يكون خليفة أفلاطون في رئاسة الأكاديمية لأنه – بلا شك – أفضلهم وأقدرهم عقليًا وفلسفيًا. والحقيقة أن ما دعى أفلاطون إلى أن يوصي بأن يرأس المدرسة من بعده ابن أخته اسبوسيبوس أنه أراد من جانب أن تبقى أموال الأكاديمية في يد أسرة أفلاطون، ومن جانب أخر فقد كان أرسطو هجينًا (أي لم يكن من أصل يوناني) ولم يكن أثينيا، وقد كان القانون الأثيني لا يسمح لغير المواطن بأن يمتلك شيئًا في أثينا. أما السبب المذهبي فقد كان يتعلق بالتفسير المتطرف لاسبوسيبوس لنظرية المثل الأفلاطونية، فقد توقع أرسطو وكسينوقراط وغيرهما من التلاميذ المخلصين لأفلاطون أن يتجه اسبوسيبوس بنظرية المثل الأفلاطونية اتجاهًا رياضيًا صرفًا بجعلها أعداداً وكميات منفصلة، وقد كان أرسطو يعتبر ذلك حقيقة خيانة لمذهب أفلاطون[٢٣].

(ب) استقراره في آسيا الصغرى :

والحقيقة التي تكشف عن مدى إخلاص أرسطو لمذهب أفلاطون في تلك الفترة وأنه لم يكن حانقًا على أفلاطون أو كارهًا لمذهبه، أنه حينما اختار أن يرحل عن أثينا هو وصديقه كسينوقراط، رحل عنها إلى آسيا الصغرى وبالذات إلى تلك المدينة التي كانت أشبه بفرع للأكاديمية. إن ذهاب أرسطو إلى آسيا الصغرى مكنته

من أن يلتقي هناك بتلميذين عزيزين علـــى أفلاطـــون همـــا اراســـتوس Erastus وكورسيكوس Coriscus حيث كان أفلاطون ينوى عن طريقهما أن يحقق مـــا لـــم يستطع تحقيقه عن طريق تلميذه ديون فـــي ســـيراقوصه، لقـــد كـــان لاراســـتوس وكوريسكوس شأنًا كبيرًا في أسوس حيث أوكل إليهما هرمياس حاكم المدينة وضـــع قوانين المدينة وبذلك كان لهما نصيب كبير في السلطة في المدينة. لقد كان اتجـــاه أرسطو إذن إلى هذه المدينة التي ازدهرت بها الروح الأفلاطونية الحقيقيـــة علـــى أيدي هؤلاء التلاميذ، لقد رحل أرسطو إذن من جسم الأكاديمية فـــي أثينـــا لينتقـــل بروحها الحقيقية إلى أسوس موطنها الجديد(٢٤).

استقر أرسطو في تلك المدينة ثلاثة سنوات تزوج خلالها بثيـــاس Pythias ابنة هرمياس بالتبني وقد كان ذا نفوذ كبير طوال هذه السنوات. وبعد هذه الســـنوات انتقل أرسطو إلى ميتلين Mitylene ورغم أنه لا يعرف على وجه الدقـــة ســـبب انتقاله إليها إلا أنه فيما يبدو قد انتقل إليها تحت تأثير ثيو فراســـتوس الـــذي كـــانت أسرته تسكن بالقرب من تلك المدينة، وربما يكون قد ترك في هذه المدينـــة مكتبتـــه والكثير من أوراقه ويرجع إلى هذه الفترة التي قضاها بين أسوس وميتليـــن اهتمـــام أرسطو بملاحظة وقائع التاريخ الطبيعي بالقرب من هـــذه المنطقـــة والكثـــير مـــن تفاصيل الحياة في جزيرة ليسبوس(٢٥). ويرجع إليها اهتمامه بالشئون السياسية مـــرة أخرى حيث تتحدث بعض المصادر عن أنه كان رسول هرمياس إلى الملك فيليـــب ملك مقدونيا في محاولة الأول تعبئة بلاد اليونان في حملته ضـــد الفـــرس. وربمـــا يكون ذلك هو سبب اختيار أرسطو من قبل ملك مقدونيا ليكون مربيًا ومعلمًا لابنـــه الإسكندر، وربما يكون – إذا لم تصح هذه الوساطة التي قـــام بـــها أرســـطو بيـــن هرمياس وفيليب – قد سمع عنه من هرمياس.

(ج) زيارته لمقدونيا وعلاقته بالإسكندر :

وعلى أي حال، فالمهم هنا أن أرسطو في تلك الأثناء وفي حوالي ٣٤٣-٣٤٢ ق.م قد تلقى دعوة من الملك فيليب لزيارة مقدونيا وتولى مهمة تربية الإسكندر الذي كان لا يزال صبيًا في الثالثة عشرة من عمره. وقد قبل أرسطو الدعوة - رغم أنها كانت في ذلك الوقت أقل من طموحاته السياسية التي علا شأنها في الفترة التي قضاها بصحبة هرمياس - وأصبح منذ ذلك الوقت مؤدبًا للإسكندر. وقد كان الموضوع الرئيسي الذي علمه للإسكندر هو الآداب اليونانية وخاصة دراسة الإلياذة. وبالطبع فقد ناقش معه أيضًا موضوعات عديدة من قبيل واجبات الحكام وفن الحكم. ويقال أنه كتب له عملين هما في الموناركية أو (عن الملكية) On Monarchy وعن الاستعمار On Colonies (٢٦).

ولاشك أن هذه الفترة قد شهدت بين الأستاذ والتلميذ تأثيرًا متبادلاً، فقد تطور فكر أرسطو السياسي الذي بدأ بصورة مثالية كما كان حال أفلاطون في "الجمهورية" وتطور إلى تصوير الوقائع السياسية كما هي، فلاشك أن الإسكندر حاول جذب اهتمام أرسطو إلى الواقع السياسي وجره إلى تقدير حياة الفعل بدلاً من الاقتصار على حياة الدراسة النظرية والتأمل(٢٧). أما أرسطو فقد حاول بالإضافة إلى تعليم الإسكندر كيفية تأمل " المثال السياسي " إن جاز هذا التعبير، حاول أن يلقنه مشاعره نحو هذه الرغبة العارمة التي وجدها لديه فيما يتعلق بغزو فارس وصهر اليونان مع الحضارات الشرقية. فقد كان أرسطو يؤمن بالتميز اليوناني وبأن غير اليونانيين (البرابرة) من جنس أدنى(٢٨).

إن هذا التأثير المتبادل الذي ربما يكون قد حدث بن الأستاذ وتلميذه لم يمنع من أن يكون بينهما اختلافات في وجهات النظر، إذ أننا نعتقد أن الإسكندر كان تلميذًا متمردًا لا يقبل بسهولة الإذعان لآراء أحد حتى ولو كان أرسطو معلمه؛

ولعل أوضح مثال على هذه الشخصية المستقلة للإسكندر أنه رفض آراء أستاذه فيما يتعلق بالتميز اليوناني على بقية البشر؛ فقد كان أرسطو يساير أفلاطون في آرائه حول أن اليونانيين هم من ولدوا أحرارا وأن بقية البشر من جنس أدنى، ويمكن شن الحروب عليهم واسترقاقهم، بينما آمن الإسكندر فيما يبدو بإمكان قيام الوحدة بين جميع البشر. ولقد عبر المؤرخ تارن Tarn عن ذلك حينما قال " إن دول أرسطو لم تحفل بمن يقطنون خارج حدوده، فلا مناص من أن يكون الأجنبي عبدًا أو عدوا. ولكن الإسكندر قلب ذلك كله. وعندما نادى بأن جميع البشر أبناء لرب واحد وابتهل في أوبيس أن يكون المقدونيون والفرس شركاء في الإمبراطورية وأن يعيش كل شعوب الأرض في وئام واتحاد قلبي وفكري، كان أول داع إلى الوحدة والإخاء بين البشر كافة "[٢٩].

وربما يكون في إصرار الإسكندر على أن يواصل مسيرة والده في تأسيس الإمبراطورية الضخمة التي تنصهر في إطارها بلاد الشرق مع بلاد اليونان، ربما يكون في ذلك أوضح مثال على مدى الخلاف الفكري بينه وبين أستاذه، فقد ظل أستاذه حتى آخر حياته يؤمن بأن النظام السياسي الأمثل هو نظام " دولة المدينة " ولاشك أنه حاول إقناع التلميذ بذلك، أما التلميذ فقد فرض على الواقع السياسي اليوناني تكوين تلك الإمبراطورية الضخمة مترامية الأطراف وتم ذلك كله في حياة أرسطو نفسه ! فالإسكندر توفى قبل أستاذه بعام ! على أي حال فمهما كانت صورة العلاقة بين أرسطو وتلميذه، فإن الاختلاف الفكري الذي لاحظناه بينهما لم يفسد للود قضية حيث يسجل التاريخ مدى مساعدة الإسكندر لأرسطو في تأسيسه لليوقيون في أثينا ماديا ومعنويا وعلميا.

(د) تطور فكره وكتاباته في هذه المرحلة :

وإذا تساءلنا الآن عن مجمل تطور فكر أرسطو في هذا الطور الثـــاني مـــن حياته لجاءتنا إجابة قاطعة من ييجر الذي يرى أن فكر أرسطو قد تشكل أساسه فـــي هذا الطور حيث يعتبر أن ما كتبه أرسطو فيه يمثل أساس فلسفته كلها. فقـــد بـــدأت مؤلفاته في هذه المرحلة بمحاوره " في الفلسفة " التي يبدو مما تبقى من شـــذراتها أن أرسطو كان قد بدأ يكون لنفسه رأيًا جديدًا وإن كان لا يزال يتتبع أفلاطـــون، فإنـــه يتتبعه من هذا الكتاب تتبعًا نقديًا؛ ففيه يخالف أرسطو آراء أفلاطـــون عـــن المثـــل وارتباطها بالأعداد، كما يخالفه في آرائه حول أزلية العالم وحول تقســـيم التـــاريخ الإنساني إلى عصور بدأت ذهبية ثم انحطت بعد ذلك. وقد أثبت ييجـــر أن معظـــم مقالات كتاب " الميتافيزيقا " قد كتبت في هذه الفترة. كما أوضح أن أســـاس فكـــر أرسطو الأخلاقي والسياسي قد تشكل في هذا الطور الثاني من حياته[٣٠].

لقد انتهى هذا الطور الثاني من حياة أرسطو عقب وفاة الملك فيليب[٣١]، حيث غادر مقدونيا متجهًا إلى أثينا في عام ٣٣٥-٣٣٤ ق.م، ليبدأ طورًا جديدًا من حياتـــه هو طور الأستاذية.

ثالثًا : طور الأستاذية :

عاد أرسطو إلى أثينا إذن بعد غياب دام حوالي ثلاثة عشر عامًا منـــذ وفـــاة أستاذه أفلاطون[٣٢]. عاد إليها بعد تغير الظروف الفكرية والسياسية؛ فعلى الصعيـــد الفكري كان اسبوسيبوس زعيم الأكاديمية بعد أفلاطون قد توفى، وتولـــى رئاســـة المدرسة من بعد اكسينوقراط ولم يكن ممكنًا لأرسطو أن يعود إلى الأكاديمية خاصة بعد أن تباعدت أفكاره مع أفكار كسينوقراط والأكاديمية التي كانت في تلك الأونـــة قد ابتعدت بالفعل عن الروح الأفلاطونية الأصيلة ابتعادًا يكاد يكـــون تامـــا بفضـــل انحراف اسبوسيبوس عن المسار الأفلاطوني الصحيح. وعلى الصعيـــد السياســـي

كانت أثينا قد أصبحت واقعة تحت السيطرة المقدونية. ولذلك كان ممكنا لأرسـطو أن يؤسس مدرسته الجديدة في ظل الحماية المقدونية وبمعاونة الإسكندر الذي كـان قد تولى عرش مقدونيا وأصبح الرجل الأول في بلاد اليونان كلها وتطلع بقـوة لأن يكون الرجل الأول في العالم وهذا ما حدث بعد ذلك بالفعل !

فضل أرسطو إذن أن يتجه إلى تأسيس مدرسة فلسفية – علمية جديدة علـى أن يعود إلى الأكاديمية أو على أن يشارك في السياسة المقدونية.

(أ) تأسيس اللوقيون :

اختار أرسطو أن يقيم مدرسته في مكان يسمى اللوقيون (الليسيه) بـالقرب من معبد الإله أبو للون ليكيوس (الإله الذئب – إله الرعاة) ويبدو أن اسم المنطقة قد اشتق من اسم هذا الإله، وكان هذا المكان يمثل أجمل دار للتدريب في أثينا وأسـس المبنى وسط حديقة غناء وطرقات مسقوفة. وكان دفء جو أثينا مشـجعا علـى أن يتمشى التلاميذ بصحبة الأستاذ في الفضاء أو تحت الأشجار أو تحت أحد الأروقـة، ولعل هذا هو ما جعل الناس يطلقون عليهم لقب " المشائين " نسبة إلى أن التلاميـذ كانوا يمشون بجوار أو حول الأستاذ أثناء إلقاء الدروس جيئة وذهابًا[٣٣].

وقد أنشئ بالمدرسة بالإضافة إلى قاعات الدروس، حديقة للحيوان، ومتحفـا للتاريخ الطبيعي[٣٤]. فضلاً عن مكتبة كبيرة مما ينبئ عن تميز المدرسـة بمبانيـها وملحقاتها وطريقة التدريس فيها.

(ب) اختلاف " اللوقيون " عن " الأكاديمية " :

لقد اختلفت المدرسة الأرسـطية (اللوقيـون) عـن المدرسـة الأفلاطونيـة (الأكاديمية) في كثير من الأشياء؛ فقد أسس أرسطو مدرسته لتصبـح ليـس فقـط مدرسة للتأمل الفلسفي المجرد، بل لتصبح مدرسة علمية تنتـهج منـهجا تجريبيـا

واقعيا في البحث عن الحقيقة في مختلف العلوم. وقد حدد سارتون الفرق الجوهري بين المدرستين في أن أفلاطون قد قضى نصف عمره مديرًا للأكاديمية وعميدها الثقة بينما أسس أرسطو اللوقيون في الطرف الآخر من المدينة بعده باثنتين وخمسين سنة وأدارها ثلاثة عشر عامًا فقط (لا أربعين عاما كأفلاطون)، وبينما كان معهد أفلاطون ابتكاراً عظيمًا وخبرته بالتدريس ضئيلة نسبيًا، كان أرسطو في سن الخمسين حينما فتح اللوقيون واكتسب خبرة كبيرة بالرجال والطلاب في أسوس وبللا. وبات أفلاطون يحلم دائمًا بالصلة الوثيقة بين ملك عظيم وفيلسوف كبير ولكن حلمه لم يتحقق، ولقي أرسطو على النقيض من ذلك تأييدًا من الإسكندر أقوى ملوك العالم القديم، فقد منحه إعانات مالية كما مد المتحف – وهو جزء من المدرسة الجديدة – بعينات من النباتات والحيوانات من كل نوع وهو أمر لا يقل أهمية من المال، وكان في وسع أرسطو دائمًا أن يحصل من سيده على أي شئ يحتاج إليه لجعل التعليم واقعيًا مجديًا. وهذه الحقيقة توضح الفرق الجوهري بين اللوقيون والأكاديمية، فلم يكن المهم هو استطاعة أرسطو الحصول على العينات عند الحاجة إليها، بل كان المهم احتياجه فعلاً إليها على حين أن أفلاطون لم يكن ليحفل بها "(٣٥).

ذلك إذن الفرق الجوهري بين الأكاديمية واللوقيون، فقد كانت الأخيرة تنحو بفضل اتجاه مؤسسها التجريبي – العلمي، منحى تجريبيًا – علميًا – واقعيًا.

وفي ضوء هذا الفرق الجوهري الذي يكشف عن اختلاف هدف أرسطو من تأسيسه لمدرسته عن هدف الأكاديمية الفلسفي الخالص. كان لزامًا على أرسطو أن يتبع منهجًا مختلفًا في طريقة التدريس؛ فقد اتبع أرسطو طريقة العرض المنهجي المنظم للأفكار ولم يلجأ كأفلاطون لطريقة الحوار.

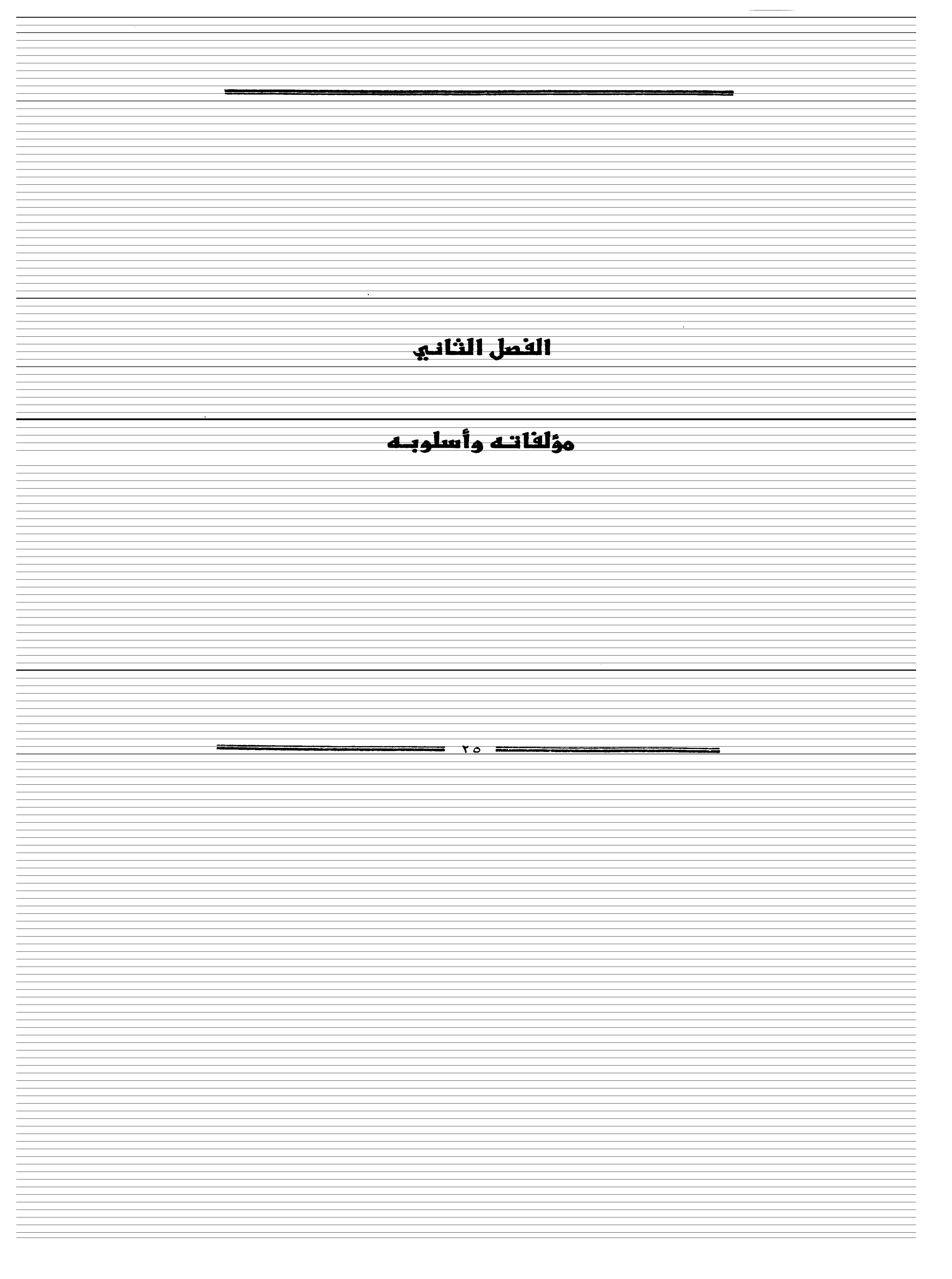
كما أنه كما حدثنا أولوس جيليوس Aulus Gellius الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني، كان يلقي نوعين من الدروس، دروس صباحية لخاصة التلاميذ، ودروس مسائية لجمهور الناس[٢٦]. وبالطبع فقد كانت دروس الصباح مخصصة للمسائل الفلسفية والعلمية الدقيقة، أما دروس المساء فكانت في موضوعات يفهمها عامة الناس مثل الخطابة والشعر. ولاشك أن هذه الدروس المسائية قد ساهمت في تثقيف الجمهور في مسائل الجدل والخطابة والشعر وهي المجالات التي كانت سببًا في شهرة المعلمين السوفسطائيين. ولذلك أعتقد أنه كان لهذه الدروس المسائية فضلاً كبيرًا في القضاء على التواجد المكثف للسوفسطائيين في أثينا، وعلى دورهم في نشر الفكر الجدلي الذي تميز بالتمويه والمغالطة.

على أي حال لقد أدى أرسطو واللوقيون أو (الليسيه) دورهما على الوجه الأكمل، وقد راجت كلمة الليسيه رواج كلمة الأكاديمية في جميع اللغات الغربية تقريبًا، فلا تزال تستعمل في فرنسا للدلالة على جميع المدارس الثانوية التابعة للدولة، كما حظيت في الولايات المتحدة ببعض الرواج بمعنى جمعيات حرة لإلقاء المحاضرات والمناظرات وإقامة حفلات الموسيقى والسمر من كل نوع[٢٧].

(ج) مغادرة أرسطو لأثينا ووفاته :

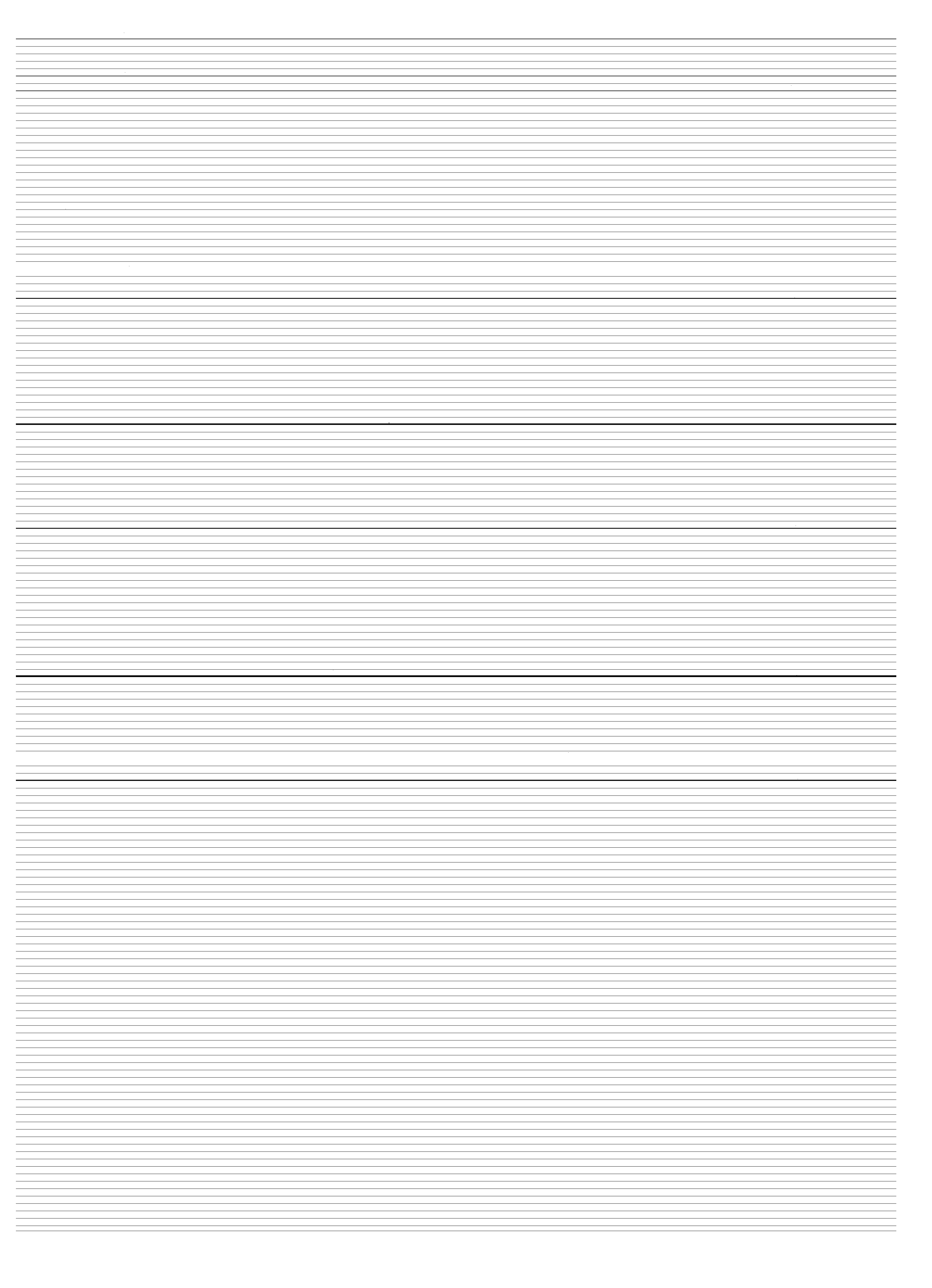
لقد قضى أرسطو حوالي ثلاثة عشر عامًا في مدرسته معلمًا وباحثًا وكاتبًا، وعندما خبا نجم الإسكندر ثم وفاته في عام ٣٢٣ ق.م استأنفت الأحزاب المناوئة لمقدونيا نشاطها المعادي. وأحس أرسطو بأن حياته ستتعرض للخطر نظرًا لما كانت عليه علاقته بالإسكندر ولما كانت تلقاه مدرسته من رعاية ملكية. وقد تذكر خصوم أرسطو حينئذ نشيدًا كان قد كتبه يمجد فيه هرمياس فاتهموه بالإلحاد ولذلك فقد قرر أرسطو ترك أثينا حتى لا يرتكب الأثينيون تلك الجريمة البشعة التي ارتكبوها من قبل حينما أعدموا سقراط. وقال قولته الشهيرة بأنه لن يسمح للأثينيين

بأن يخطئوا في حق الفلسفة مرتين. لقد ترك أثينا واتجه إلى خلقيس حيث مات هناك حسب أرجح الأقوال فيما بين شهري يوليو وأكتوبر من عام ٣٢٢ ق.م عن اثنين وستين عامًا[٣٨]. وذلك بعد أن عاني من مرض لم يمهله سوى بضعة أشهر، وبعد أن ترك وصية نشرها ديوجين لايرتوس وتكشف عن أنه كان رب أسرة حسن العشرة، كريمًا مع زوجته، شديد العناية بأبنائه وخدمه، إنها كانت وثيقة تفيض بالمعاني الإنسانية الرفيعة على حد تعبير سارتون[٣٩]. وتكشف عن أن أرسطو الإنسان كان أكثر إنسانية من أرسطو الفيلسوف الذي آمن بالتمايز بين البشر وفرق بين السادة والعبيد، وبين اليوناني وغير اليوناني !



الفصل الثاني

مؤلفاته وأسلوبه



مؤلفاته وأسلوبه

تمهيد:

يعد أرسطو من أغزر الفلاسفة إنتاجًا، وأكثرهم موسوعية؛ فقد كتب كما يقول القدماء أمثال بطليموس واندرونيقوس حوالي ألف كتـــاب أو ألـــف مقالـــة[1]، وقد تنوعت موضوعات هذه الكتب أو المقالات فشملت كل العلوم المعروفـــة آنـــذاك أو التي أسسها أرسطو نفسه.

والمشكلة التي يواجهها المؤرخون بالنسبة لمؤلفات أرسطو تختلف عما كـانوا يواجهونه بالنسبة لمؤلفات أفلاطون، فقد وصلتنا مؤلفات أفلاطـــون كاملـــة بشـــكل يحسده عليه معظم الفلاسفة القدامى بما فيهم أرسطو، حيث ضـــاعت الكثـــير مـــن مؤلفات الأخير وخاصة تلك التي كتبها في شبابه والتي كانت في واقع الحال أكـــثر شهرة وأبلغ تأثيرًا في القدماء من المؤلفات العلمية الرصينة التي بين أيدينـــا حتـــى الآن. وبالإضافة إلى مشكلة ضياع الكثير من مؤلفات أرسطو، يواجـــه المؤرخـــون مشكلة الكتب المنحولة، حيث نسب إليه قديمًا وفي العصـــر الوســـيط كثـــيرًا مـــن المؤلفات التي ربما كانت من تأليف غيره، أو ملخصات لكتبـــه اســـتخلصت منـــها بإضافات بسيطة أو كثيرة حسب شخصية المؤلف. فعلينا إذن أن نفحص كـــل تلـــك المؤلفات المنحولة أو المستخلصة من كتب أرسطو ليتضح أمامنا ما هـــو صحيـــح النسبة له، وما يجب ألا ينسب إليه. وبالطبع فقد بـــذل المؤرخـــون وخاصـــة مـــن المحدثين الذين تخصصوا في دراسة مؤلفات أرسطو وتحليلها جهدًا كبيرًا في ذلـــك. وأصبحت الصورة أكثر وضوحًا بالنسبة لنا عما كانت عليـــه حتـــى عنـــد قدامـــى الشراح والمؤرخين.

أولاً: مشكلة تقسيم هذه المؤلفات وتصنيفها:

وعلى أي حال، فقد مرت مشكلة البحث في مؤلفات أرسطو بأطوار عديدة، وقدم لها قوائم عديدة؛ فقد تحدث المؤرخون عن ثلاث قوائم قديمة لمؤلفات أرسطو؛ أحدها قدمه ديوجين لايرتوس. وثانيهما قدمه مؤلف مجهول، ولما لوحظ أن مضمونهما متشابه قيل أن أحدهما أخذ عن الآخر وربما يكونا قد نقلا عن مصدر واحد مجهول. وقد لوحظ أيضًا أن هذين الثبتين لمؤلفات أرسطو يتجاهلان عدداً من كتبه الرئيسية، فقد قيل في تعليل ذلك أنهما اعتمدا على مصدر سكندري يرجح أنه المؤرخ السكندري هرميبوس الذي عاش في أيام بطليموس فيلادلفوس. وقد اتجهت الآراء إلى هذا المؤرخ السكندري ظنًا من المؤرخين أنه قد اعتمد في قائمته على الكتب التي جمعها لأرسطو في مكتبة الإسكندرية ويرجح أن المؤلفات الأرسطية لم تكن مكتملة في تلك المكتبة وأن البطالمة ومن عينوهم مشرفين على المكتبة قد واجهوا صعوبات عديدة في استكمال هذه المؤلفات. أما القائمة الثالثة فهي قائمة وصلتنا عن طريق المؤرخين العرب حيث أوردها ابن القفطي وابن أبي أصيبعة. وقد نسبت هذه القائمة إلى شخص يدعى بطليموس الغريب من نواحي روما. وهذه هي القائمة التي ربما يكون قد استفاد منها واعتمد عليها وأخذ عنها أندرونيقوس صاحب أشهر حصر وتصنيف لمؤلفات أرسطو[٢].

وبالطبع فقد جرت على هذه القوائم تعديلات عديدة بحسب تطور البحث في مؤلفات أرسطو، وبحسب ما توصل إليه الباحثون من نتائج بصحة نسبة كتاب معين إلى أرسطو، أو باكتشاف كتاب كان مفقوداً من هذه المؤلفات أو ما شابه ذلك.

وبفعل هذه التطورات، فقد تباينت طرق النظر إلى مؤلفات أرسطو، واختلفت الرؤى حول تقسيمها؛ فقد رأى البعض[٣] وهم الأغلبية تقسيم هذه المؤلفات إلى

أقسام تتبع تطور حياته الفعلية، وهؤلاء يرون أنها يمكن أن تنقسم إلى ثلاث مجموعات :

١- الأولى هي مجموعة ما كتب في مرحلة النشأة والتلمذة خلال ما أطلق عليه الطور الأكاديمي من حياته، ومعظم مؤلفات هذه المجموعة من المحاورات.

٢- والثانية هي المؤلفات التي كتبها في فترة التنقل والسفر التي قضاها بين آسيا الصغرى ومقدونيا وأثينا والتي اشتغل خلالها بالتعليم في أسوس وبللا وأثينا.

٣- والثالثة هي المؤلفات التي كتبها في مرحلة الأستاذية من حياته، وهي الفترة التي أسس فيها اللوقيون وامتدت إلى آخر حياته تقريبًا.

وهناك من ينظرون إلى هذه المؤلفات على أساس أنها يمكن أن تقسم إلى كتب منهجية وأخرى غير منهجية. فالكتب المنهجية هي التي يستعمل فيها أرسطو الأسلوب المنطقي الدقيق في الكتابة، أما غير المنهجية فهي التي لم يتبع فيها هذا المنهج المنظم في الكتابة وجاءت عبارة عن مذكرات تتضمن نقاطًا وملاحظات كان يستخدمها أرسطو في التدريس(٤).

وهناك من ينظرون إلى الأمر من زاوية أخرى، حيث يقسمون مؤلفات أرسطو إلى قسمين؛ المؤلفات المستورة والتي قصد بها الكتب التي اقتصر تداولها على خاصة التلاميذ، والمؤلفات المنشورة وهي التي قصد بها إمكان تداولها بين جميع الناس خارج أسوار المدرسة وخارج نطاق خاصة التلاميذ. وقد أشار أرسطو نفسه إلى ذلك في بعض ما كتب، كما أن الكثيرين والمؤرخين والشراح القدامى والمحدثين قد عرفوا هذا التصنيف واهتموا به وبحثوا فيه، وإن كانوا قد اختلفوا في الرأي حول معنى تلك التسمية، فإلى جانب الرأي السابق الإشارة إليه، فإن هناك من يرى مثل القديس توما الأكويني أن الكتب المنشورة هي التي تناول فيها أرسطو

مسائل خارجة عن الموضوعات الرئيسية، واعتبرها أبحاثًا ملحقة ومنفصلة عن الموضوعات الأصلية التي تبحث في المؤلفات الرئيسية. وهناك من يرى مثل شارل تيرو أن المؤلفات المنشورة هي التي استخدم فيها أرسطو المنهج الجدلي الذي يعتمد على الظن، بينما المؤلفات المستورة هي الكتب التي اتبع فيها المنهج التحليلي اليقيني[٥].

على أي حال، يمكن القول أن هذا التمييز بين الكتب المستورة والمنشورة ربما يستند بالفعل على التمييز بين ما كتب للنشر على الجمهور، وما كتب ليتداول بين خاصة التلاميذ، وهذا لا يمنع من التأكيد على أن المنهج الذي اتبع في تأليف الكتب الأولى، غير الذي اتبع في تأليف الثانية، فقد كان أرسطو من المؤمنين بأن المنهج الذي يصلح لمخاطبة الجمهور هو المنهج الجدلي الذي يعتمد على المقدمات الظنية – المشهورة، بينما المنهج الذي ينبغي أن يتبعه الخاصة – أي العلماء والفلاسفة هو المنهج التحليلي – اليقيني (أي المنهج البرهاني بشقيه القياس، والاستقراء).

ثانياً: التصنيف المقترح لمؤلفات أرسطو:

وفي اعتقادي أن التصنيف الأمثل للمؤلفات الأرسطية يكون بالتمييز فيها بين مجموعتين، مجموعة يمكن أن نطلق عليها مؤلفات الشباب أو (المؤلفات الأفلاطونية) وهي التي كتبها أرسطو وهو لا يزال تحت تأثير فلسفة أفلاطون سواء كتبت في حياة أفلاطون نفسه أو بعد وفاته. والمجموعة الثانية هي مؤلفات النضج أو المؤلفات العلمية وهي تلك التي كتبت في الأغلب قبيل وأثناء وبعد تأسيس أرسطو للوقيون وحتى وفاته[٦]. فهذا التصنيف يتجاوز العديد من المشكلات المترتبة على التقسيمات السابقة وتضعها في الاعتبار في ذات الوقت؛ فالتمييز بين مؤلفات الشباب والمؤلفات العلمية يأخذ في الاعتبار ما طرأ على فكر أرسطو من

تطور خلال حياته، كما يأخذ في الاعتبار أيضا ما قيل عن المؤلفات المستورة والمنشورة، فمؤلفات الشباب قد عمد أرسطو إلى نشرها بنفسه، أما المؤلفات العلمية فقد كتبت في البداية على هيئة مذكرات كانت أشبه بالمادة الخام التي تم تنظيمها وإصلاحها في مرحلة لاحقة حتى أضحت هي ما يطلق عليه الآن المؤلفات العلمية لأرسطو(٧). وبالتالي فقد كانت هذه المؤلفات الأخيرة حسبما تشير كل مصادرنا حبيسة المدرسة الأرسطية حتى وفاة أرسطو الذي لم يفضل نشر أي منها في حياته مما سبب مشكلة حول هذه المؤلفات ونشرها، سنفصل الحديث عنها بعد قليل.

[أ] مؤلفات الشباب :

كتبت معظم هذه المؤلفات كما قلنا في فترة تتلمذ أرسطو على أفلاطون في الأكاديمية، ولذلك جاء معظمها على شكل محاورات مثل المحاورات الأفلاطونية، فقد اتخذت هذه المؤلفات إذن شكل الكتابة الذي ارتضاه أفلاطون، كما اتخذ معظمها نفس مضامين المحاورات الأفلاطونية، فضلاً عن استعارة بعض أسماء المحاورات الأفلاطونية.

(١) فقد كتب أرسطو في هذه المرحلة محاورات اتخذت أسماء محاورات أفلاطون عناوين لها مثل :

١- محاورة السياسي Politicus.

٢- محاورة السوفسطائي Sophistes .

٣- محاورة منكسينوس Menexenus .

٤- محاورة المأدبة Symposium (٨).

(٢) وكتب محاورات بعناوين تختلف عن عناوين وأسماء محاورات أفلاطـــون وإن كانت تعبر عن مضامين تكشف عن مدى تمثل وتأثر أرسطو بأفكار أفلاطون وإيمانه بفلسفته مثل :

٥- جريللوس Grylus أو عن الخطابة On Rhetoric :

ومضمون هذه المحاورة مـــأخوذ مـــن محـــاورة جورجيـــاس لأفلاطـــون، وجريللوس هذا الذي سميت هذه المحاورة باسمه كان ابنا لاكســـينوفون قتـــل فـــي معركة مانتينيا Mantinea التي جرت في حوالي عـــام ٣٦٢-٣٦١ ق.م وربمـــا كتبت هذه المحاورة في نفس التاريخ تقريبًا أو في تاريخ قريب منه[٩].

٦- أوديموس Eudemus أو عن النفس On the Soul :

ومضمونها مستمد بلا شك من محاورة فيدون لأفلاطون، حيث اتخذت اسـمها من اسم صديق لأرسطو وتلميذ لأفلاطون يدعى أوديموس كما أشرنا من قبل، وخلد فيها أرسطو ذكرى هذا الصديق الذي توفى حوالي عام ٣٥٤-٣٥٣ ق.م وعبر فيها عن الاعتقاد الأفلاطوني حول الحياة السابقة للنفس في العالم السماوي وعودتها إليـه بعد أن يفنى الجسد وهي تعبر عن عقيدة خلو النفس الأفلاطونية بدون مناقشة أو نقد من أرسطو[١٠].

(٣) ومن مؤلفات الشباب الأرسطية مؤلفات لـــم تتخـــذ يقينًـــا شـــكل المحـــاورات الأفلاطونية ولا اسمها وإن كان أرسطو فيها لا يزال يكتب متأثرًا بالكثير مـــن آراء أفلاطون رغم محاولته التعبير عن نقده لبعض آراء أستاذه ويبدو فيـــها الملامح الأولى للفلسفة الجديدة التي سيؤمن بها أرسطو، مثل :

٧- دعوة للفلسفة (بروتربيتيكوس Protrepticus) :

وهذا الكتاب الذي كان ضمن تلك المؤلفات المفقـــودة إلـــى وقـــت قريـــب، واكتشف في نهاية القرن الماضي وكان الفضل في ذلك للإنجليزي بـــايوتور الـــذي أثبت أن كتابًا ليامبليخوس (٢٧٠-٣٣٠ م) يحمل نفس العنوان أخذ بنصه الحرفـــي من كتاب أرسطو هذا، وللألماني الشهير فرنر ييجر الذي حاول إعـــادة بنـــاء هـــذا النص في كتابه الشهير عن أرسطو وتاريخ تطوره الفكري[١١].

ويطرح أرسطو في هذا الكتاب السؤال عن ضرورة التفلسف لبلوغ الســـعادة والحياة الأخلاقية الطيبة. ويؤكد الإسكندر الأفرديسي (وهو مـــن أكـــبر الشـــراح لأرسطو وعاش حوالي عام ٢٠٠ بعد الميلاد) أنه (أي أرسطو) قدم فيه الدليل علـــى ضرورة الفلسفة عندما بيّن أن من يحتج على الفلسفة إنما يثبت بـــهذه الحجـــة أنـــه يتفلسف. لقد كان أرسطو في هذا الكتاب يدافع عن صحة تلك العبارة التي ذكرهـــا أفلاطون في " محاورة الدفاع " على لسان سقراط، تلك التي قال فيـــها " إن الحيـــاة الخالية من البحث والتأمل حياة لا تليق بالإنسان "[١٢].

٨- عن الفلسفة **On Philosophy** :

ويعد هذا الكتاب أهم وأضخم مؤلفات أرسطو المفقودة. وقد بذل المؤرخـــون جهدًا كبيرًا في محاولة معرفة تاريخ تأليف هذا الكتاب الذي يرجح أن يكـــون قـــد كتب أيضًا في فترة الشباب من حياة أرسطو أثناء مرحلـــة التنقـــل وقبـــل تأسيســـه للوقيون، كما حاولوا أيضًا الكشف عن آراء أرسطو التي وردت فيه وإعـــادة بنـــاء تلك الآراء[١٣].

ويقع هذا الكتاب في ثلاثة كتب، يشرح أرسطو في أولها نظريته عن أزليـــة الكواكب بادئًا بعرض آراء الحكماء السبعة وما ورد في نقوش دلفي (مثل : إعـــرف نفسك)، وفي الثاني يقدم أرسطو بعض الانتقادات على نظرية المثـــل الأفلاطونيـــة. وفي الكتاب الثالث يقدم نظريته الخاصة عن ألوهية الكواكب، ويعرض لرأيه حـــول

حركة النفس الأزلية التلقائية. ويذهب إلى أن للأجرام السماوية إرادتها الخاصة ويتخذ من دوران الأجرام السماوية المنتظم دليلاً على أنها عقول إلهية(١٤).

لقد استمد أرسطو إيمانه بوجود الإله من مصدرين هما مقدرة النفس على التنبؤ كما يظهر ذلك في الأحلام، ومنظر السماوات المرصعة بالنجوم. ولا شك في أن تأييد أرسطو لمذهب ألوهية الكواكب – كما ورد في هذا الكتاب – قد ساهم مساهمة قوية في رواجه في العصر الهللينستي. وقد عبر بيجر عن ذلك ولخصه تمامًا حينما قال " إن قيام عبادة الكواكب التي لا تحدها أرض أو أمة، بل تسطع على جميع شعوب الأرض، وعبادة الإله المتعالي المتربع فوقها على عرشه، هو فاتحة عصر العالمية في الدين والفلسفة. وعلى صهوة هذه الموجه الأخيرة تدفقت الثقافة الأتيكية Attic Culture في بحر الأمم الهللينستية "(١٥).

ويجب أن نلحظ قبل أن نغادر الحديث عن هذا الكتاب الأرسطي الهام أن فلسفة أرسطو قد بدأت تتبلور بشكل مستقل عن أفلاطون، حيث نلمح أنه قدم في هذا الكتاب أول انتقاداته على نظرية المثل الأفلاطونية.

ومع ذلك فلا ينبغي أن نتصور أن فلسفة أرسطو قد استقلت تمامًا عن فلسفة أستاذه، فلا يزال جوهر فلسفته – على حد تعبير سارتون ونحن معه – أفلاطونيًا فيما عدا إنكاره للمثال، ولا يزال متأثرًا بأفكار كلدانية وإيرانية كانت رائجة بين جدران أكاديمية أفلاطون(١٦). لقد عرض أرسطو في هذا الكتاب صراحة لتطور الفكر الفلسفي مبتدئًا بعناصر الحكمة الدينية الأورفية، وأصولها الشرقية خاصة من الديانات المصرية والفارسية، كما أورد نظرية العود الأبدي التي تعود إلى زرادشت والزرادشتية فيما قبل أفلاطون بفترة كبيرة(١٧).

٩- الأجزاء المبكرة من الميتافيزيقا The Earliest Metaphysic :

يعتقد كل من ييجر وروس أن أجزاء من بعض مقالات كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو قد كتبها في تلك الفترة المبكرة من حياته في مرحلة التنقل حيث يشير كلاهما إلى أن هذه الأجزاء قد كتبت في نفس الفترة التي كتب فيها أرسطو محاورة "عن الفلسفة"[١٨]. وخلال فترة التنقل وخاصة أن هذه الأجزاء من كتاب الميتافيزيقا تتضمن انتقاداته على نظرية المثل الأفلاطونية[١٩].

(٤) ومن المؤلفات التي تنسب لأرسطو في هذه المجموعة أيضا مؤلفات أوردتها بعض المصادر ولم ترد في مصادر أخرى، وإن كان يمكن التأكيد على صحة نسبة بعضها إلى أرسطو مثل :

١٠- عن الاستعمار On Colonise أو حول المستعمرين about Colonists :

وقد وجه أرسطو هذا الكتاب إلى تلميذه الإسكندر أثناء إقامته في مقدونيا ويرجح أن يكون قد كتبه في أواخر هذه الفترة[٢٠]، أي قبيل مغادرته لها.

١١- عن الحكومة الملكية On Monarchy :

وقد كتب في نفس الفترة تقريبًا التي كتب فيها الكتاب السابق[٢١].

ويذكر روس بعض المحاورات ذات الأسماء المعروفة وإن كنا نشك في أن يكون أرسطو قد كتبها بالفعل مثل :

١٢- عن العدالة On Justice.

١٣- عن الشعراء On Poets.

١٤- عن الثروة On Wealth .

١٥- عن التعليم On Education.

١٦- عن السرور (الفرح) On Pleasure.

١٧- عن العبادة On Prayer[٢٢].

وبالإضافة إلى ما سبق من مؤلفات يتفق كل من ييجر وزيللر على أن جانبا من كتابات أرسطو الأخلاقية وخاصة مقالات الأخلاق الأوديمية Eudemean Ethics قد كتبت في هذه الفترة، فترة التنقل مواكبة للأجزاء المبكرة من كتاب الميتافيزيقا[٢٣]. ويرجح الأخير أن يكون الكتاب الأول من الميتافيزيقا، فضلاً عن النظريات الأساسية في فلسفته الطبيعية والكونية قد كتبت أيضًا في هذه الفترة حيث يرى أن الكتابين الأولين من كتاب الطبيعة Physics من مؤلفات نفس الفترة[٢٤].

ونحن وإن كنا بشكل عام مع القائلين بأن مؤلفات أرسطو العلمية لا يمكن أن تكون قد كتبت بالكامل في فترة الأستاذية، فترة استقراره في أثينا وبعد تأسيسه لمدرسته الفلسفية، وذلك لأننا نعتقد معهم بأن مرحلة التنقل من حياة أرسطو والتي استمرت أكثر من اثنتي عشر عامًا لم تكن تخلو من التأمل والكتابة، فكما كان أرسطو يكتب حتى في حياة أفلاطون، استمر يكتب في فترة تواجده في آسيا الصغرى وفي مقدونيا. ولذلك فالأرجح أن تكون الأجزاء الأولى من معظم كتاباته في الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى)، وفي الطبيعة والأخلاق والسياسة، بل وأيضًا في علوم الحيوان قد دونت كمذكرات أو مقالات مستقلة قبل استقراره في أثينا وتأسيس اللوقيون.

ومع ذلك، فنحن نعتقد أن من الأفضل حينما نصنف مؤلفات أرسطو عمومًا أن نقتصر على فصل مؤلفات الشباب التي غلب طابع الحوار عليها ووضح فيها التأثير الأفلاطوني، عن المؤلفات العلمية التي استقر الرأي على أنها – بشكلها الذي وصلنا منذ أندرونيقوس الرودسي – هي المؤلفات صحيحة النسبة إلى أرسطو وهي التي كانت متداولة داخل اللوقيون. ففي هذا الفصل فوائد عديدة بالنسبة للدارس

لأرسطو أو للقارئ العام؛ فهو من ناحية سيدرك أن فكر أرسطو قد طرأ عليه التطور عبر مراحل حياته من مرحلة النشأة والتلمذة إلى طور التنقل والسفر إلى مرحلة الاستقرار النهائي في أثينا والاقتصار على مهنة المُعلم أو الأستاذ الأكبر في اللوقيون.

وهو من ناحية أخرى سيدرك أن مَا كتب تحت تأثير أفلاطون كانت المؤلفات التي اتخذت شكل المحاورات الأفلاطونية أو تأثرت بوضوح بمضامين مذهبه وأفكاره. أما ما كتب قبيل وأثناء وبعد تأسيس اللوقيون فهي بالفعل المؤلفات العلمية الأرسطية التي بقت والتي نعتمد عليها الآن في عرض ومعرفة جوانب الفلسفة الأرسطية.

[ب] مؤلفات النضج (المؤلفات العلمية) :

غريب أمر أرسطو سواء بالنسبة لمؤلفاته التي فقدت أو تلك التي بقت ونشرت. فمؤلفاته الأولى كانت الأشهر في الزمن القديم وكانت فيما يبدو الأكثر تأثيرًا قبل أن تفقد وتصبح أثرًا بعدعين؛ ولا أدل على ذلك من قصة كتاب " دعوة للفلسفة Protrepticus "، فقد ترجم شيشرون مضمونه إلى اللاتينية أو وضع على غراره تمامًا كتابه هورتنسيوس Hortensius ، وقد تأثر بهذا الكتاب الأخير يامبليخوس Iamblichus ووضع كتابًا بنفس العنوان، كما تأثر به جوليان المرتد (في النصف الثاني من القرن الرابع). وأثر أعمق الأثر في نفس القديس أوغسطين (في النصف الأول من القرن الخامس). فقد قرأه في سن التاسعة عشرة فكان دون غيره الكتاب الذي جعله يقبل على دراسة الفلسفة[٢٥]. وقد ظل هذا الكتاب مع نظيره " عن الفلسفة " يفعلان فعلهما في التأثير على دارسي الفلسفة طوال العصر الهللينستي وفي مطلع العصر الوسيط حتى اختفيا بعد عدة قرون، وكأن أرسطو ظل

معروفًا بشكل معين في هذه القرون ثم حل مكانه فجأة أرسطو آخر مختلف عنه كل الاختلاف على حد تعبير سارتون[٢٦].

وهذا الأمر يثير فعلاً الحيرة والعجب إذ كان من الطبيعي لكتب حازت كل هذه الشهرة والتأثير أن يكون متوافرًا منها أكثر من نسخة، فكيف اختفت فجأة كل هذه النسخ وتفتت كشذرات ترددت هنا أو هناك في مؤلفات لشراح وفلاسفة تاليين؟! وما هو سر اختفاء هذه المؤلفات لدرجة أنه لا يوجد نص واحد كامل من تلك المؤلفات. ولم يعد موجودًا منها إلا تلك الشذرات التي أعاد المحدثون اكتشافها بالتقريب وقاموا بإعادة بناء جديدة لها ؟!

أما فيما يخص مؤلفاته العلمية التي لا تزال كاملة بين أيدينا، فأمرها أيضًا يثير العجب والحيرة، إذ تتردد منذ الزمن القديم قصة لاختفائها ثم اكتشافها في قبو قديم بالصدفة فيتم إصلاحها ونشرها !!

وتقول القصة كما أوردها العديد من المؤرخين أنه بعد وفاة أرسطو آلت أوراقه إلى صديقه وخلفه على رئاسة اللوقيوم تيوفراسطوس، وأوصى الأخير بأن تنتقل هذه الأوراق ليس لمن سيخلفه في رئاسة المدرسة، بل لابن أخته نيليوس Neleus ابن كورسيكوس مواطن مدينة سكبسيس في طرواده. ويبدو أن ورثة نيليوس هذا كانوا لا يدركون قيمة هذه المؤلفات فأهملوها وأودعوها في سرداب مليء بالحشرات التي عبثت كثيرًا بها، ثم باعوها كلها أو بعضها لبطليموس فيلادلفوس (٢٨٥-٢٤٧ق.م) وكان آنذاك ينشئ مكتبة الإسكندرية، وهناك رواية أخرى تقول أنهم لم يبيعوها وأخفوها في ذلك السرداب حتى لا تقع في يد ملكهم أتالوس البرغامي (٢٦٩-١٩٧ ق.م) الذي كان هو الآخر قد شرع في بناء مكتبة تنافس مكتبة الإسكندرية في برجاما. وبعد مضي فترة من الزمن سمع أبليكون Appllicon وكان أحد المشائين وأحد جامعي الكتب الأثرياء بهذا الكنز أثناء

مرورة ببلدة سكبسيس فاشترى هذه الكتب لمكتبته الخاصة في أثينا، ويروى أن هذا الرجل مات قبيل حصار سلا Sulla لأثينا ونهبه إياها (٨٤ ق.م) حيث اشترى سلا هذه المخطوطات أو استولى عليها عنوة ونقلها إلى روما. وحدث بعد ذلك أن عُهد بها إلى شخص يدعى تيرانيو Tyrannio وكان عالمًا لغويًا قديرًا امتدحه كل من شيشرون واسترابون، فاقتصر عمله فيما يبدو على عمل قائمة بها وكتابة وصف لكل عمل فيها. ويقال أنه ربما شرع في نشرها نشرة مليئة بالأخطاء، أو ربما لم يتم عمله وأن الذي اضطلع به وأكمله هو أندرونيقوس الرودسي الذي عاش في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد، ويعتقد على نطاق واسع أن هذه النشرة كانت أول نشرة لمؤلفات أرسطو العلمية وأن جميع النسخ بعد ذلك أخذت عنها سواء مباشرة أو بطريقة غير مباشرة(٢٧).

والحقيقة أنه رغم طرافة هذه القصة إلا أننا لا نكاد نصدق أن تلك كانت النسخة الوحيدة التي تم تداولها على هذا النحو الغريب حتى تلقفها أخيرًا من عني بتصحيحها ونشرها بعد أن أكل منها العفن وتداولتها الأيدي كل هذه السنين !! فنحن أميل إلى حقيقة بديهية أخرى هي أن ثمة نسخًا أخرى كانت موجودة ومتداولة بين أيدي تلاميذ أرسطو في اللوقيون، وإلا فكيف نفهم تتلمذهم على المذهب الأرسطي؟! وماذا كانوا يتدارسون طول تلك الفترة إن لم يكن لديهم تلك النسخ الأخرى من المؤلفات الأرسطية ؟!

إن الحقيقة الواضحة أنه ربما تكون تلك النسخة التي تداولتها الأيدي في تلك القصة هي النسخة الأصلية التي أهداها أرسطو لتلميذه وخليفته ثيوفراسطس، بينما كانت هناك بلا شك نسخ أخرى بين أيدي بقية التلاميذ ! والأرجح أن يكون اندرونيقوس نفسه قد تتلمذ على نسخة من هذه النسخ الأخرى في فرع اللوقيون في

رودس. وربما يكون قد خاف على المخطوطة الأصلية من الضياع، فقام بإصلاحها ونشرها مستفيدًا من تلك النسخ الأخرى.

على أية حال، فإن النسخة التي نشرت بواسطة اندرونيقوس هي أول نسخة تداولتها يد الجمهور منذ ذلك التاريخ وحتى الآن. وعليها اعتمد المؤرخون والشراح حتى الآن. ويمكن قسمتها إلى خمسة أقسام بحسب موضوعاتها على النحو التالي :

[١] المؤلفات المنطقية :

وهي التي عرفت منذ العصر البيزنطي في القرن السادس الميلادي بالأورجانون Organon وهي ست مؤلفات مرتبة على النحو التالي :

١- المقولات (قاطيغورياس) The Categories : وهو بحث في التصورات وعلى أي نحو يقال الشيء والوجود.

٢- العبارة (باري ارمينياس) On Interpretation : وهو بحث في منطق القضايا وأقسام العبارة.

٣- التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى) The Prior Analytxics.

٤- التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) The Posterior Analyics.

ويبحثان في أنواع الحجج وخاصة الحجج البرهانية (القياس والاستقراء).

٥- الجدل (الطوبيقا) The Topics : ويبحث في قواعد الجدل المنطقي وكيفية التمييز بين الحجج البرهانية والحجج الجدلية وأنواع الحجج الجدلية ومواضعها.

٦- الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) On Sophistitcal Fallacius : ويبحث في تركيب الحجج والأغاليط السوفسطائية وكيفية رفضها والتغلب على أصحابها.

[٢] مجموعة المؤلفات الطبيعية :

وهي تأتي حسب الترتيب المنطقي لمؤلفات أرسطو بعد الكتب المنطقية التي كانت غالبًا ما يُنظر إليها على أنها أداة للعلوم المختلفة. وإن كان زيللر يختلف عن ذلك التصنيف الشائع بأن وضع المؤلفات الفلسفية (الميتافيزيقا) قبل مجموعة المؤلفات الطبيعية(٢٨).

وهذه تعد أكبر مجموعة من حيث عدد الكتب التي تنتمي إليها، ومن حيث اشتمالها على عدد غير قليل من العلوم الطبيعية وليس فقط على ما نعرفه الآن باسم علم الطبيعة؛ إذ يوضع ضمن هذه المجموعة كتب أرسطو في علم الفلك وعلم النفس وعلوم الحياة بالإضافة إلى كتبه في علم الطبيعة. وأشهر هذه المؤلفات الطبيعية ما يلي :

٧- كتاب الطبيعة Physics : وقد ترجمه العرب قديمًا تحت عنوان " السماع الطبيعي " كما أطلقوا عليه " سمع الكيان " وهو كتاب شامل في فلسفة أرسطو الطبيعية وعالج فيه مشكلات الحركة والمكان والزمان واللا تناهي وغيرها. وقد جاء في ثمانية كتب أو مقالات.

٨- عن السماء On the Heavens : وقد جاء في أربعة كتب (أي مقالات) عالجت موضوع السماء والعالم السماوي.

٩- عن الكون والفساد On Generation and Corruption : وجاء هذا الكتاب في كتابين (أي مقالتين) بحث فيهما موضوع الكون والفساد أي قضية الوجود والعدم.

١٠- الآثار العلوية Meteorology أو Meteorologica : وهو يشتمل على أربعة كتب أو مقالات تبحث في الظواهر الجوية والشمس والقمر والنجوم.

١١- عن النفس De Anima – On the Soul : ويشتمل على ثلاث كتب أو مقالات تبحث في تعريف النفس وقوى النفس المختلفة ويبحث في طبيعة النفس الإنسانية والعقل الإنساني وملكاته المعرفية.

١٢- الطبيعيات الصغرى Parva naturalia – Short Physical Treatises : وهي مجموعة من الأبحاث والدراسات المتعلقة ببعض الظواهر الطبيعية – النفسية وقد أطلق عليها المصنفون والشراح الطبيعيات الصغرى لتمييزها عن كتاب النفس باعتباره الكتاب الأشمل والذي يبحث في موضوع النفس بشكل كلي، فضلاً عن إدراكهم لميل أرسطو إلى وضع هذه الأبحاث الصغرى في الظواهر النفسية ضمن موضوعات البحث الطبيعي، وأهم هذه الأبحاث :

- عن الحس والمحسوس :

De Sensu et Sensibili – On Sense amd the Sensible.

- عن الذكر والتذكر :

De memoria et reminiscentia – On Memory and Reminisence.

- عن النوم واليقظة :

De Somno et Vigilia – On Sleep and Sleepessness.

- عن الأحلام :

De Somniis – On Dreams.

- عن تعبير الرؤيا في الأحلام :

De divinatione per somnum – On Prophesying By Dreams.

- عن طول العمر وقصره :

De Longitudine et brevitate Vitae – On Longevity and Shortness Of life.

- عن الشباب والشيخوخة :

De iuventate et Sene Ctute – On Youth and Oldage .

- عن الحياة والموت :

De Vita at morte – On life and Death

- عن التنفس :

De Respiratione – On Breathing.

١٣- تاريخ الحيوان Historia Animalium - the History of Animals :
ويشتمل على تسعة كتب أو مقالات تبحث في تاريخ الأنواع المختلفة للحيوانات.

١٤- أجزاء الحيوان De Partibus Animalium – On the Parts of Animals : ويشتمل على أربع مقالات يتحدث في أولها عن المنهج في علم الحياة ويحدد خطوات المنهج الذي سيتبعه في دراسة الحيوان وأهمية علم الحياة والمصطلحات المستخدمة فيه، وفي المقالات الثلاثة التالية يبدأ تفصيل الحديث عن أجزاء وعناصر الكائنات الحية وتركيبها ووظائفها.

١٥- حركة الحيـــوان De Motu Animalium - On the Motion in Animals : وبعض المدرسيين ينظرون إلى هذا الكتاب على أنه منحول.

١٦- توالد الحيوان De Generatione Animalium - On the Generation of Animals : وهو يشتمل على خمس كتب أو مقالات مشكوك في صحـــة نسبتها إلى أرسطو.

والحقيقة أنه فيما يتعلق بمؤلفات أرسطو عن الحيوان، فإنه من الواضـــح أن أكثرهم شهرة وأكثرهم صحة في نسبته إلى أرسطو هما كتاب "تـــاريخ الحيـــوان" الذي نقله العرب تحت عنوان "طباع الحيوان" وكتاب "أجزاء الحيوان". ويرجـــح ييجر أنهما كتبا في مرحلة متأخرة من تطور أرسطو الفكري نظرًا لغزارة مادتـــهما واشتمالهما على تفاصيل دقيقة ما كانت تتوفر لأرسطو قبل غزو الإســـكندر لبـــلاد الشرق خاصة الهند؛ فالمعلومات التي وردت حـــول عادات الحيوان وخاصة الفيـــل - الذي لم يكن معروفًا في بلاد اليونان - تؤكد أن هذه المؤلفات لم يكتبها أرســـطو إلا بعد أن توافرت لديه عبر تلاميذه من العلماء الذين أرسلهم بصحبة الإسكندر فـــي هذه الحملات. ولذلك جاءت هذه المؤلفات عن الحيوان أكمل وأفضـــل مـــا أنتجـــه أرسطو في مجال العلم الطبيعي[٢٩].

[٣] الأعمال الميتافيزيقية (الميتافيزيقا - ما بعد الطبيعة) :

١٧- كتاب الميتافيزيقا : ويشمل على هذه المجموعة من الكتب التي كانت عبـــارة عن كتب أو مقالات متفرقة كتبت في تواريخ مختلفة ويبدو أنها لـــم تجمـــع على هذا النحو إلا على يد اندرونيقوس مستفيدًا في ذلـــك بجـــهود بعـــض السابقين عليه. ولما كانت تلك الأبحاث الميتافيزيقية التـــي كتبـــها صاحبـــها مسميا إياها في الفلسفة الأولى Prote Philsosphia ، مبنية على الأبحـــاث الطبيعية وتستفيد منها، فقد فضل المصنفـــون القدامـــى أن يضعوهـــا بعـــد

الأبحاث الطبيعية، ومن هنا جاءت تسميتهم لـها بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة[٣٠].

وقد عرف الكتاب بهذا الاسم عند الشراح المسلمين كما عرفوه بأسماء أرسطو الأصلية الفلسفة الأولى، والعلم الإلهي. كما أطلقوا عليه أيضًا كتاب الحروف نظرًا لأن كل مقالة أو كتاب منه كان مرقومًا بأحد الحروف اليونانية[٣١].

[٤] مجموعة المؤلفات الأخلاقية والسياسية :

ولأرسطو العديد من المؤلفات في ميداني الأخلاق والسياسة، ولذا قد يتساءل البعض عن الضرورة التي جعلت هذا التصنيف يضعهما معًا، والحقيقة أن هذا ربما يرجع إلى أرسطو نفسه؛ فهو رغم فصله موضوع علم وفلسفة الأخلاق عن موضوع علم وفلسفة السياسة، يرى أن العلمين مرتبطان ببعضهما نظرًا لأن الفضيلة الأخلاقية ترتبط لديه بالفضيلة السياسية وبشروط المواطنة الحقة.

على كل حال فإنه ينسب لأرسطو ثلاثة مؤلفات في الأخلاق هي :

١٨- الأخلاق الأوديمية The Eudemian Ethics : وهو يشتمل على سبع مقالات، ورغم أن كثيرًا من الباحثين يرون أنه آخر ما كتب من مؤلفاته الأخلاقية، ويرجحون أن كاتبه هو تلميذه أوديموس. ولكن الحقيقة هي أن هذا الكتاب مع " الأخلاق النيقوماخية " هما من مؤلفات أرسطو وانعكاس لدروسه الشفهية ولأسلوبه في الكتابة. ويعتبر البعض أن هذا الكتاب بمثابة التمهيد والدعوة إلى ما ورد بعد ذلك في " الأخلاق النيقوماخية "، ومن ثم فهو يعتبر من مؤلفات أرسطو المبكرة التي تتواكب مع المقالات المبكرة من "الميتافيزيقا " والتي يعود تاريخ تأليفها إلى الفترة التي قضاها أرسطو في أسوس Assos بين عامي ٣٤٨ ، ٣٤٥ ق.م[٣٢].

١٩- الأخلاق النيقوماخية The Nicomachean Ethics : وهذا هـو الكتـاب الأهم من بين كتب أرسطو الأخلاقية، لأن الكتـاب السـابق يعـد الأقـدم والأقرب إلى التأثر بأفلاطون وبمذهبه، بينما يعد هذا الكتاب هو الأقرب إلى التعبير عن مذهب أرسطو وهو أكمل مؤلفاته الأخلاقية، فالمقالات الرابعـة والخامسة والسادسة من الأخلاق الأوديمية قد فقـدت، فوضعـت مكانـها المقابلة لها من " الأخلاق النيقوماخية "(٣٣).

٢٠- الأخلاق الكبرى Magna Moralia – Great Ethics : ورغـم الاسـم الضخم لهذا الكتاب: فهو أصغر المؤلفات الأخلاقية لأرسطو فهو مكون مـن مقالتين اثنتين، ويبدو أنه كان تعبيرًا عن محاضرة تعود فـي أصلـها إلـى التأثر بأفلاطون، وقد نقحها أحد التلاميذ. وقد أدخل أرسطو عليه تعديـلات كثيرة بعد تأليفه. وهو على كل حال لا يعتد بـه كثـيرًا لأن آثـار تدخـل ثيوفراسطس واضحة فيه، كما أن لغته في كثير من مظاهرها متأخرة(٣٤).

ولذلك فإن المؤلف الرئيسي لأرسطو في الأخلاق هو كمـا قلنـا " الأخـلاق النيقوماخية " نظرًا لأنه كتب على الأرجح في الفترة المتأخرة من حيـاة أرسـطو، فضلاً عن أنه مكون من عشر مقالات، فهو الكتـاب الأكـبر والأدق نسـبة إلـى صاحبه، والأشمل بين المؤلفات الثلاث.

أما في السياسة، فقد ألف أرسطو كتابين هما :

٢١- النظم السياسية : وهو كتاب مفقود، يقال أن أرسطو جمع فيه دسـاتير ١٥٨ دولة يونانية مختلفة، ولم يصلنا منه سـوى الجزء الخاص بدسـتور أثينـا The Constitution of Athens وقد اكتشف هذا الجزء في بردية وجدت في مصر عام ١٨٩٠م أو ١٨٩١(٣٥). وقد قام طه حسين بنقل هذا الجـزء إلى العربية تحت عنوان " نظام الأثينيين ". ويقع هذا الكتاب فـي جزئيـن

رئيسيين (١) التاريخ الدستوري منذ أقدم العصور حتى أيام أرسطو، ويصف فيه كل مرحلة وصفًا لبقًا واضحًا. (٢) وصف تحليلي للدستور الأثيني والحكومة الأثينية كما كانت حوالي عام ٣٣٠ ق.م[٣٦].

٢٢- كتاب السياسة The Politics : وهو كتاب لا شك في نسبته إلى أرسطو[٣٧]، وهو كتاب شامل ناقش فيه أرسطو كل قضايا علم السياسة وحدد فيه رأيه حول معالم المدينة الفاضلة ودستورها وطبقاتها وأنماط الدساتير المختلفة وكيفية المحافظة على النظام السياسي في ظل أي دستور منها وحدد أسباب الثورات السياسية وبين كيفية تلافيها في ظل أي نظام سياسي.

[٥] مجموعة الكتب الفنية وعلم الجمال :

ولأرسطو كتابين هامين في هذا المجال هما :

٢٣- كتاب الخطابة The Rhetoric : وهو مؤلف من ثلاث كتب أو مقالات، تعتبر الأولى والثانية منهما ثابتة النسبة لأرسطو، بينما يتطرق الشك إلى نسبة الثالثة إليه[٣٨]. وهو يقدم فيه نظريته العامة في الخطابة؛ معناها وأنواعها وفائدتها وفي كيفية التأثير في النفوس.

٢٤- كتاب الشعر Poetics : وهو أهم مؤلفات أرسطو في الأدب والفن حيث عرض فيه لنظريته العامة في الفن ولنظريته الشهيرة في النقد الفني. ولم تقتصر الدراسة فيه على فن الشعر، بل درسه في إطار نظريته العامة في الفن والتمييز بين المأساة " التراجيديا " والملهاة " الكوميديا ".

ورغم أهمية هذا الكتاب إلا أنه لم يصلنا كاملاً، إذ لم يصلنا منه إلا مقالة واحدة كاملة من مقالتين أو أكثر. ولا يستطيع أحد أن يؤكد هل ضاعت بعض أجزائه أم أن أرسطو نفسه لم يكمله ؟!

وينسب لأرسطو كتابًا ثالثًا في هذه المجموعة هو :

٢٥- كتاب الخطابة إلى الإسكندر The Rhetorica ad Alexandrum : وهو كتاب مشكوك في صحة نسبته إلى أرسطو، رغم أنه يبدأ بعبارة " من أرسطو إلى الإسكندر ... " لكن قال أراسموس إن هذا الإهداء للإسكندر مزور رغم أنه من الواضح أن لهذا الإهداء والمقدمة طابعًا أرسطيًا. على أي حال، لقد ذهب بعض المؤرخين والكتاب إلى أن هذا الكتاب بأكمله منحول، ويرى بعضهم أنه من تأليف أناكسيمينس اللامبساكي Anaximenes of Lampsacus (الذي عاش حوالي عام ٣٨٠-٣٣٠ق.م)، وكان معاصرًا لأرسطو. وإن كان بعضهم الآخر يرى أنه قد كتب في وقت متأخر نسبيًا. وقد أثبت البحث وجود بعض أجزائه في ورقة البردي التي عثر عليها جرنفل وهنت في هيبه Hebeh ونشراها في عام ١٩٠٦م[٣٩].

وعلى أي حال، فسواء كان أرسطو هو مؤلف هذا الكتاب أم أنه لم يكن من تأليفه فهو ليس فيه أي جديد يمكن أن يضاف إلى ما كتبه أرسطو في كتابه الأساسي عن " الخطابة ".

ثالثًا : أسلوب أرسطو ومنهجه في التأليف العلمي :

وبعد فقد كانت تلك إطلالة سريعة على مؤلفات أرسطو عبر مراحل حياته الفكرية حرصنا فيها على أن نكشف في أضيق الحدود عن مضمون كل مؤلف منها وخاصة المؤلفات التي كتبت في المرحلة الأخيرة من حياته، وهي الكتب العلمية التي نستند عليها في عرض مذهبه في الفلسفة، وفي عرض آرائه العلمية.

[أ] أسلوبه :

وقبل أن ننتقل إلى هذا العرض المنهجي لفلسفة أرسطو، يجدر التساؤل حول الأسلوب الذي اتبعه أرسطو في هذه المؤلفات خاصة وأنه من المفترض أن يكون هذا الأسلوب قد تطور عبر مراحل حياته الفكرية.

والحقيقة أن هذا التطور في أسلوب أرسطو كان أمرًا واقعًا سبب الكثير من اللبس عند شراحه والمعجبين به؛ فقد امتدح بعضهم أسلوبه لدرجة أن قال شيشرون " أن أسلوبه يتدفق كنهر من ذهب "[٤٠]. وبالطبع فإنه يجدر الإشارة إلى أن هذا الإعجاب قد انصب على مؤلفات الشباب الأرسطية التي ربما جارى فيها أرسطو أستاذه أفلاطون في مجال الأسلوب ودقة التعبير وكثرة التشبيهات وحلاوة القص في الحوار.

أما البعض الآخر فيرى أن كتب أرسطو تخلو تمامًا من تلك المزية التي تحدث عنها شيشرون، فأسلوبه فيما يقول تايلور Taylor جاف وصوري، ولغته عميقة مليئة بالمصطلحات الدقيقة التي قلما تستطيع تحريك العاطفة. إنه يتبع أسلوب غير نموذجي ويكتفي عادة أبسط قواعد الإنشاء في كتابته[٤١].

والحقيقة أن الأسلوب الذي اتبعه أرسطو في تأليف كتبه العلمية يمتاز بالفعل بالصعوبة وبكثرة المصطلحات وهو بعيد عن تحريك العواطف والانفعالات. وهذا في اعتقادي لا يعيب أرسطو في شيء؛ إذ أن هذه الصعوبة في الأسلوب المتبع في كتابات أرسطو العلمية له أسبابه التي يمكن أن نحصر بعضها فيما يلي :

أولاً : أن معظم هذه المؤلفات كما أشرنا من قبل لم يكن أرسطو يقصد إلى كتابتها ونشرها على ما هي عليه؛ إذ كانت تعد كمذكرات يحاضر من خلالها تلاميذه. وبالطبع فمن الطبيعي أن تأتي هذه المذكرات مركزة، وشديدة

الإيجاز لأنه كان بلاشك يقوم بتوضيح ما هو غامض منها شفاهة في محاضراته.

ثانيًا : أن القصة التي أثيرت حول المخطوط الأصلي لكتب أرسطو وتناقلها بين أيادي كثيرة، وفقدان هذه النسخة لفترة من الزمن، فضلاً عن اختفائها في ذلك المخزن العتيق المليء بالحشرات قبل نشرها قد تسبب في صعوبة أمام من حاول بعد ذلك إصلاحها ونشرها.

ثالثًا : أن أرسطو كان في هذه المؤلفات يؤسس لعلوم عديدة كانت على أيامه حديثة العهد، حديثة النشأة. ومن الطبيعي أن يحاول اشتقاق المصطلحات اللازمة لكل واحد من هذه العلوم بحسب خصوصية موضوعه، وخصوصية منهج الدراسة المتبع فيه. وورود الكثير من هذه المصطلحات الجديدة في مؤلفات أرسطو سبب بلاشك صعوبة أمام قرائه الذين كانوا وخاصة في الزمن القديم يسمعون عن هذه المصطلحات لأول مرة. وبالطبع فإن وضع هذه المصطلحات الجديدة الملائمة للعلوم الجديدة مما يحمد لأرسطو وليس مما يؤخذ عليه كما يردد نقاده !

رابعًا : إن أرسطو هو مؤسس المنطق، ولنلاحظ ما يعنيه ذلك؛ فقد كان من الضروري أن ينعكس ابتداعه لأسس المنطق وأصول الاستدلال العلمي – البرهاني على أسلوبه، إذ كان من الطبيعي أن يتبع أسلوبًا منطقيًا صارمًا تبدو فيه ملامح التفكير الاستدلالي المنظم، والانتقال الدقيق من المقدمات إلى النتائج، فضلاً عن التدقيق في اختيار الألفاظ وضبط معانيها. إن كل ذلك سبب صعوبة ما أمام أولئك القراء الذين تعودوا على الأسلوب المنمق الأدبي، بينما الحقيقة أنه كان من الضروري أن يفعل أرسطو ذلك، أي كان

من الضروري أن يخترع هذا الأسلوب العلمي المنظم الدقيق بحيث يصح أن يقال بالفعل أنه كان له فضل وضع اللغة العلمية العامة[٤٢].

[ب] منهجه في التأليف العلمي :

وعلي أي حال، فقد انعكس هذا الأسلوب وتضافر مع منهج دقيق اتبعه أرسطو في الكتابة، فقد اتبع في كل مؤلفاته العلمية منهجًا محددًا شغل بعض المؤرخين[٤٣] بتحديد ملامحه. وهذا المنهج يتخلص في خطوات أربعة :

١- تحديد موضوع البحث، فقط كان أرسطو يبدأ أي كتاب من كتبه بتحديد موضوع العلم الذي يتحدث فيه، وتحديد مجالات البحث في هذا الموضوع. وكان غالبًا ما يطرح هذه المجالات في صورة تساؤلات تحتاج لإجابة في موضوعات هذا العلم أو ذاك مما يجد أنه من الضروري أن يُبحث داخل نطاق هذا العلم.

٢- عرض الآراء السابقة، وقد كان أرسطو يتحلى في عمله بقدر كبير من الموضوعية حيث كان يحرص على تقديم ما يشبه التأريخ لكل ما قيل من آراء في مجالات البحث المختلفة في موضوع هذا العلم أو ذاك. ومع ذلك فلا يصح أن نتصور أن عمله في هذا الصدد كان عملاً تأريخيًا بقدر ما كان يقدم عرضًا لتلك الآراء السابقة من وجهة نظره هو، أو على الأقل كان يقدمها بشكل انتقائي إما للاستفادة مما قيل أو لنقده وتجاوزه.

٣- تحديد الصعوبات أو المشكلات التي تحتاج لحل. وهذه الخطوة تترتب على الخطوة السابقة حيث أنه كان غالبًا ما يصنف الآراء السابقة التي عرض لها في هذا البحث أو ذاك من موضوعات بحثه، يصنفها بحيث تتناقض وتتواجه. وقد عرف أرسطو " الصعوبة " بنفسه فقال في كتاب الجدل " إنها

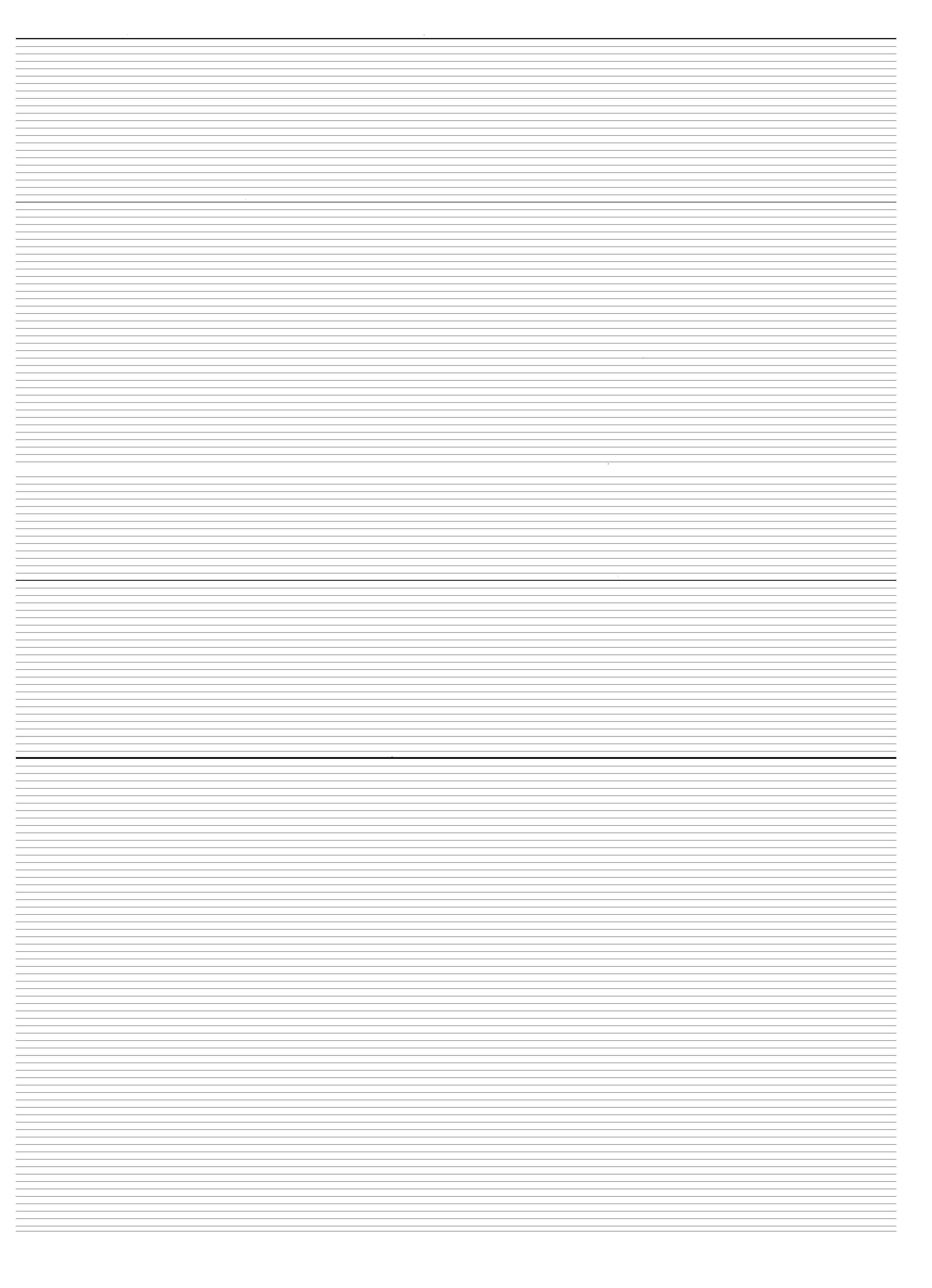
وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها"(٤٤)
وبالطبع فإن الغرض عند أرسطو من بيان هذه الصعوبات أو المشكلات البحثية واضحًا حيث كان عليه بعد أن تتبلور الآراء السابقة في موضوع البحث على هذا النحو المُشكل، كان عليه أن يبدأ هو بوضع الحلول لهذه المشكلات وحل هذه الصعوبات بالإجابة عن كل ما تطرحه هذه من أسئلة تحتاج لإجابة.

٤- وضع الحلول المناسبة للصعوبات والمشكلات، وبالطبع فقد كان ارسطو يضع الحلول المناسبة لتلك الصعوبات ويجيب على التساؤلات التي تثيرها تلك المشكلات من خلال الفحص الدقيق لكل مشكلة وتحليلها إلى عناصرها وإعادة تركيبها وفق منهجه العلمي وباستخدام اصطلاحاته الفلسفية والعلمية المستحدثة وخاصة ذلك المصطلح الذي حل به صعوبات جمة في علوم مختلفة ومشكلات عديدة بداخلها مصطلح " الوجود بالقوة والوجود بالفعل " فقد كان لهذا التمييز دائمًا دوره الخطير في حل صعوبات عديدة واجهها أرسطو وصورها من خلال فحصه في آراء السابقين ومحاولة التغلب على ما فيها من تعارض، ومن خلال بيان ما في كل منها من أوجه نقص ينبغي التغلب عليها.

وبالطبع فقد كان أرسطو عادة ما يقدم هذه الحلول لتلك الصعوبات مصحوبة بكم هائل من الأدلة والبراهين التي تتناسب مع طبيعة العلم الذي يبحث فيه وتتناسب مع طبيعة موضوعاته. فإن كان البحث في علم الحيوان مثلاً فالأدلة تقدم من خلال الاستقراء وبمساندة الكثير من الملاحظات العلمية الكاشفة عن طبيعة المشكلة وتؤكد أن هذا هو حلها الأمثل، أو هذا هو واقعها الذي أكدته كل هذه الملاحظات ! أما إذا كان العلم هو الفلسفة والمشكلة مشكلة فلسفية مجردة، فالبراهين المثلى هنا تكون

بإيراد الحجج العقلية الدامغة والأدلة البرهانية القاطعة. أما إذا كان الأمـــر يســـتلزم استخدام لغة رياضية صورية فلا بأس من ذلك. وإذا كان المقام يحتاج لإيراد أمثلـــة من التاريخ وأبيات من الشعر فلا بأس أيضا. لقد كان أرسطو يدرك مـــا يحتاجـــه القارئ من أدلة على صحة النتيجة التي انتهى إليها في بحـــث هـــذا الموضـــوع أو ذاك. فكل علم حسب طبيعته، وكل موضوع حسب ما يناسبه من أدلة، وكل قـــارئ حسب ما يفهم وحسب المستوى الذي يؤهله للفهم والاقتناع.

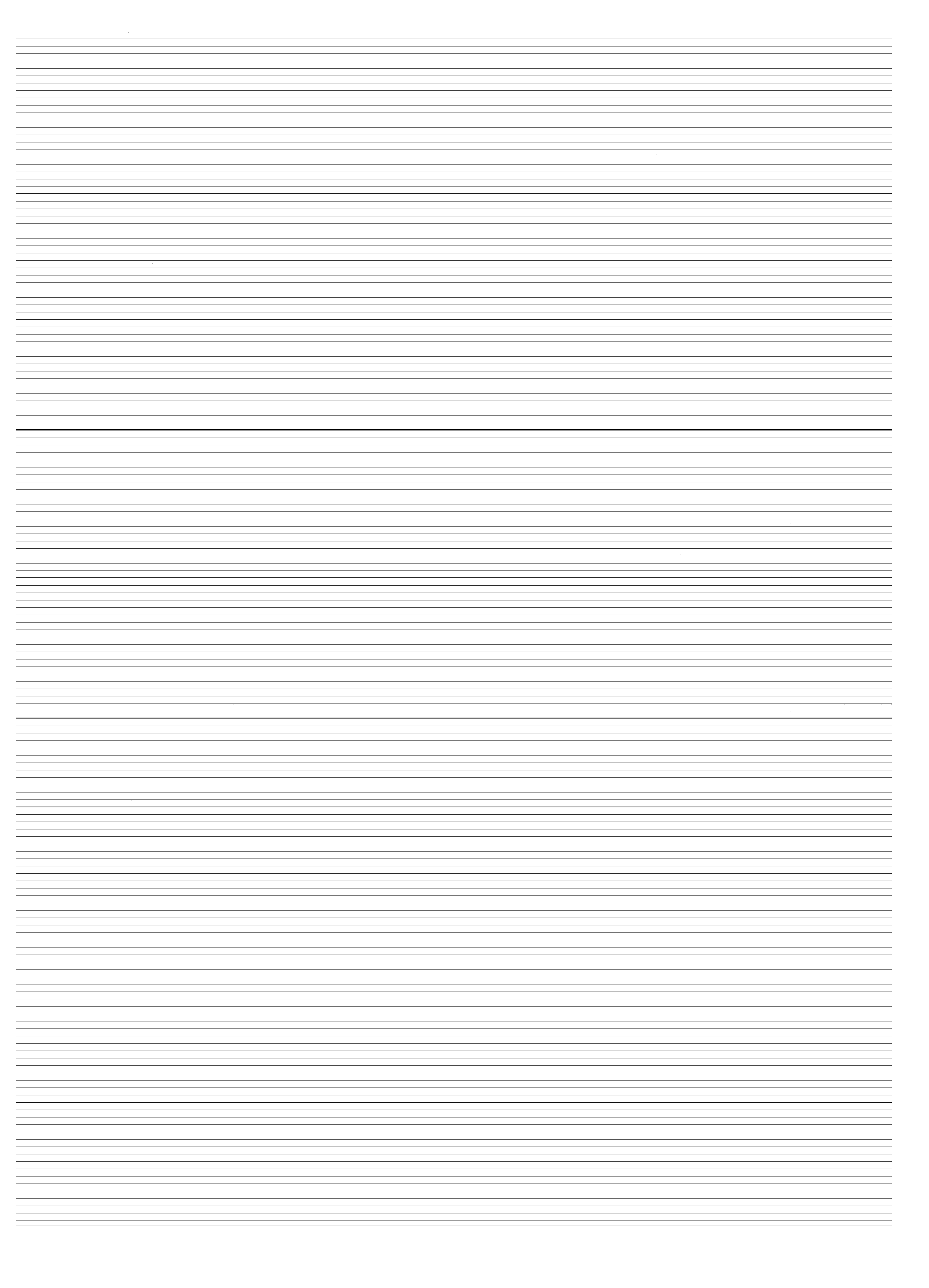
ولعل تلك البراعة المنهجية كانت السبب الرئيسي في وقوع الكثيرين أســـرى لأرسطو ولآرائه على مدى تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي منذ القـــرن الرابـــع قبـــل الميلاد وحتى مطلع العصر الحديث.





هوامش

الفصل الأول والفصل الثاني



• **هوامش المقدمة :**

١- انظر : كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص١٢٥-١٢٦؛ واقرأ بقية الفصل عن " أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني " بنفس المرجع.

٢- نفسه، ص١٢٦.

٣- راجع ما كتبناه تحت عنوان " هل كان العلم الحديث ثورة حقًا على أرسطو" في كتابنا : نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ص١٧٠ وما بعدها.

٤- برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ترجمة د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، ص٣١٢.

٥- أرسطو : الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا)، [ق٣٤ - ١٨٤ (٥-٧)]، نقل عيسى بن اسحق بن زرعة وآخرون، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م، ص١٠١٥.

٦- د. مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م، ص٢٢.

٧- د. عبدالرحمن بدوي : أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ط، ي.

٨- جورج سارتون : تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م، ص١٩٠.

٩- انظر :

W. Jaeger : Aristotle Fundaments of The Development, Translated by R. Robinson, Secoald de., Oxford University Press, 1967.

١٠- انظر : يان لوكاشيفتش : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطـــق الصوري الحديث، ترجمة عبدالحميد صبرة، منشأة المعارف بالإســـكندرية، ١٩٦١م.

١١- انظر : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو، ص٢٢ ، ٢٣.

١٢- كان هذا البحث هو موضوع دراستنا للدكتوراه، وقد نشر هذا البحـــث مـــع بعض التعديلات في كتابين هما : نظرية المعرفة عند أرسطو، نظرية العلـــم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو.

• هوامش الفصل الأول :

1- Chroust A.H. : Aristotle – Volume I, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, P. 73.

2- W. Jaeger : Op, Cit,. P.11.

3- Chroust : Op. Cit., P. 125.

4- Ibid., P. 73.

5- Jaeger : Op, Cit., P. 4-5.

٦- د. عبدالرحمن بدوي : أرسطو، ص٥.

7- Chroust : Op. Cit., P. 73.

8- Ibid., P. 74-75.

9- Ibid., P. 76.

10- Ibid., P. 78-79.

11- Ross : Op. Cit., P. 1-2.

12- Ibid., P. 76

13- Ibid., PP. 100-102.

14- Ross : Op. Cit., P. 2.

15- Ibid.

وانظر أيضا : Chroust, Op. Cit., P. 103.

16- Ibid., P. 103, ff.

١٧- انظر : عرض د. بدوي لرأي ييجر في : أرسطو، ص٩ وما بعدها.

١٨- د. بدوي : نفس المرجع، ص١٥-١٦.

١٩- انظر : نفس المرجع السابق، ص٢٤-٢٥.

20- Chroust : Op. Cit., P. 117.

٢١- انظر : د. بدوي : نفس المرجع الساق، ص٢٦.

٢٢- نفسه، ص٢٧. وراجع :

Jaerger : Op. Cit., PP. 110-111.

23- Ibid., P. 111.

24- Ibid., P. 115.

25- Ross : Op. Cit., P. 3-4.

وأيضًا : Jaeger : Op. Cit., P. 115-116.

26- Ross, Op. Cit., P. 4.

27- Ibid.

وأيضًا : د. بدوي نفس المرجع، ص٣٠.

28- Ross : Op. Cit., P. 4.

٢٩- نقلاً عن : سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٧٩.

٣٠- انظر : د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص٣١-٣٣.

وراجع :

Jaeger : Op. Cit., PP. 124-308.

Ross : Op. Cit., P. 5.

Jaeger : Op. Cit., P. 311

31- Ross : Op. Cit., P. 5.

32- Jaeger : Op. Cit., 311.

٣٣- انظر : ول ديورانت : قصة الحضارة (الجزء الثاني من المجلد الثـــاني - حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشـر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م، ص٤٩٤.

وانظر أيضًا : د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص٣٤.

٣٤- انظر : ول ديورانت : نفس المرجع، ص٤٩٤.

٣٥- جورج سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٨٤.

٣٦- نفسه، ص١٨٤.

٣٧- نفسه، ص١٨٥.

38- Chroust : Op. Cit., P. 73.

٣٩- سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٥٦.

وانظر : Ross : Op. Cit., P. 7.

• هوامش الفصل الثاني :

١- انظر : د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص٣٨.

٢- انظر : نفسه، ص٣٦-٣٨.

٣- انظر من هؤلاء :

- Zeller E. : Outline of the History of Greek Philosophy, Translated by L. R. Palmer, Dover Publications, in., New York, thirteen edition, 1980, P. 158.

- Jaeger : Op. Cit., P. 24.

- جورج سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٥٧ وما بعدها.

٤- انظر : د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص٤٧.

٥- نفسه، ص٤٨-٤٩.

٦- يشاركنا في هذا الاعتقاد " اميل بربيه في كتابه : تاريخ الفلسفة؛ ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الأول، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢م، ص٢٢٣.

7- Ross : Op. Cit., P. 7.

8- Ibid., P. 8.

9- Ibid.,

وانظر أيضًا : جورج سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٥٧.

10- Ross : Op. Cit., P. 8.

وأيضًا : سارتون : نفسه، ص١٥٧.

١١- انظر : مقدمة ترجمة د. عبدالغفار مكاوي لهذا الكتاب " دعـوة للفلسـفة - بروتريبتيقوس "، نشرت في العدد الثالث من مجلـة كليـة الآداب بجامعـة صنعاء، اليمن، ١٩٨٢م، ص١٤.

وكذلك : Jaeger : Op. Cit., PP. 54-101.

١٢- د. عبدالغفار مكاوي : نفس المرجع السابق، ص١٢.

١٣- انظر من هؤلاء المؤرخين :

- Jaeger : Op. Cit., PP. 124 – 166.
- Chroust : Op. Cit., Volume II – Observations of some of Aristotle's Last Works, PP. 145 – 215.

١٤- انظر : جورج سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٥٨.

١٥- نفسه، ص١٥٩.

وراجع : Jaeger : Op. Cit., P. 166.

١٦- سارتون : نفس المرجع، ص١٥٩.

17- Zeller : Op. Cit., P. 159.

18- Ross : Op. Cit., P. 8.

19- Jaeger : Op. Cit., P. 167.

وأيضًا : Zeller : Op. Cit., P. 160.

20- Ross : Op. Cit., P. 8.

21- Ibid.

22- Ross : Op. Cit., P. 8-9.

23- Jaeger : Op. Cit., P. 228 ff.

وأيضًا : Zeller : Op. Cit., P. 160-161

24- Ibid., P. 161.

٢٥- انظر : جورج سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٥٩.

وأيضًا : Ross : Op. Cit., P. 8

٢٦- انظر : سارتون : نفسه، ص١٦٠.

٢٧- انظر من هؤلاء المؤرخين :

- سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٦١-١٦٢.

- د. بدوي : نفس المرجع السابق، ص٥٠-٥٢.

- Zeller : Op. Cit., P. 162.

- Ben Jamin Farrington: Aristotle – Founder of Scientific Philosophy, Weidenfeld & Nicolson LTD, London, 1965, PP. 70-72.

28- Zeller : Op. Cit., PP. 162-163.

29- Jaeger : Op. Cit., P. 308, P. 330.

30- Zeller : Op. Cit., P. 163.

وأيضًا : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٣م، ص١١٥.

٣١- نفسه.

32- Ross : Op. Cit., P. 14.

33- Ibid., P. 14-15.

وأيضًا : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص١١٥-١١٦.

34- Ross : Op. Cit., P. 15.

35- Zeller : Op. Cit., P. 165-166.

وكذلك : Ross : Op. Cit., P. 16.

وأيضًا : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص١١٦.

٣٦- انظر : جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص١٦٣.

37- Ross : Op. Cit., p. 15.

38- Ibid., P. 16.

٣٩- انظر : جورج سارتون : نفس المرجع السابق، ص٣٤٦-٣٤٧.

وأيضًا : Ross : Op. Cit., P. 16.

٤٠- نقلاً عن : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص١١٦.

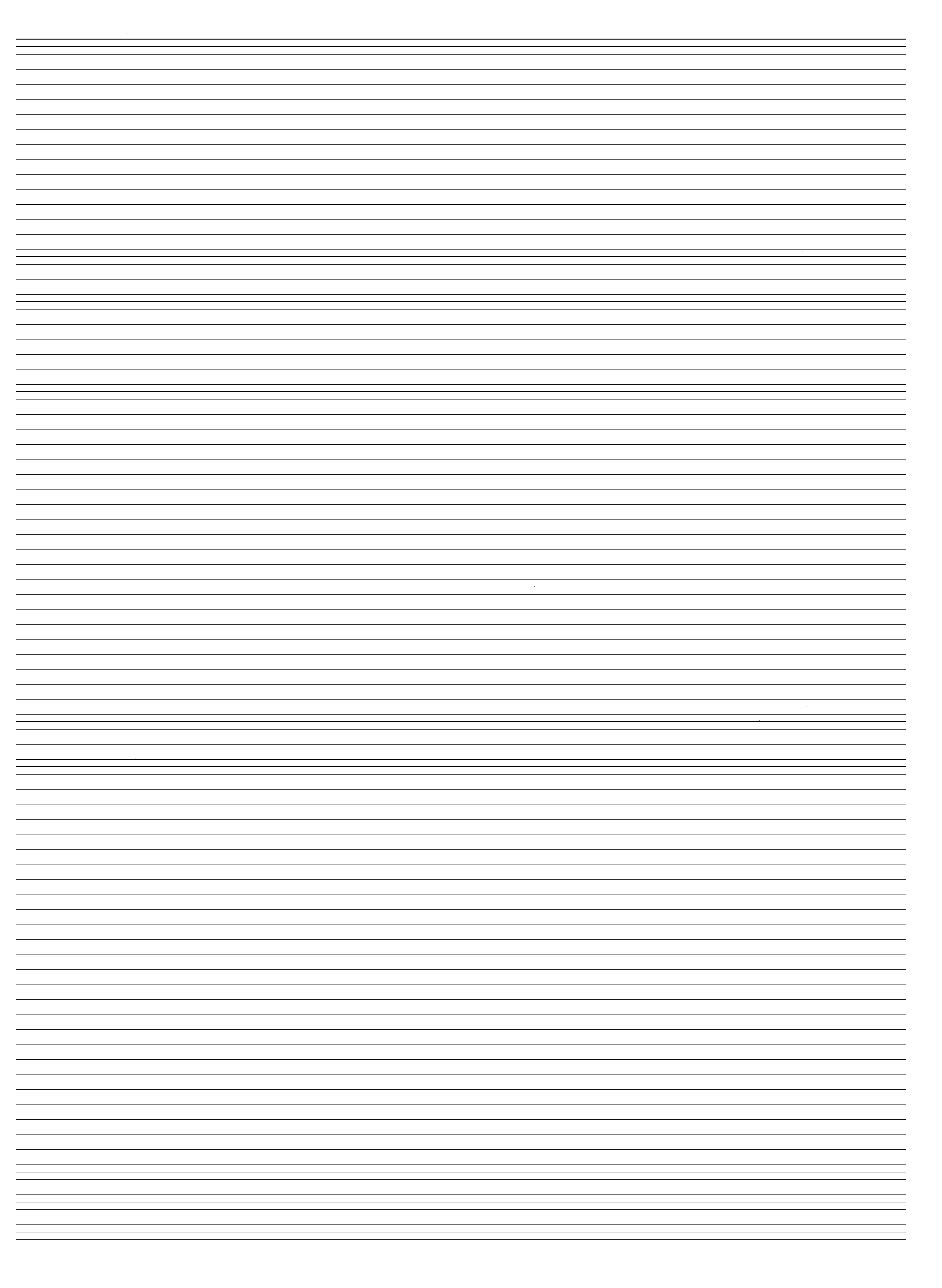
41- Taylor A. E. : Aristotle, Dover Publications, inc., New York, 1955, P. 12.

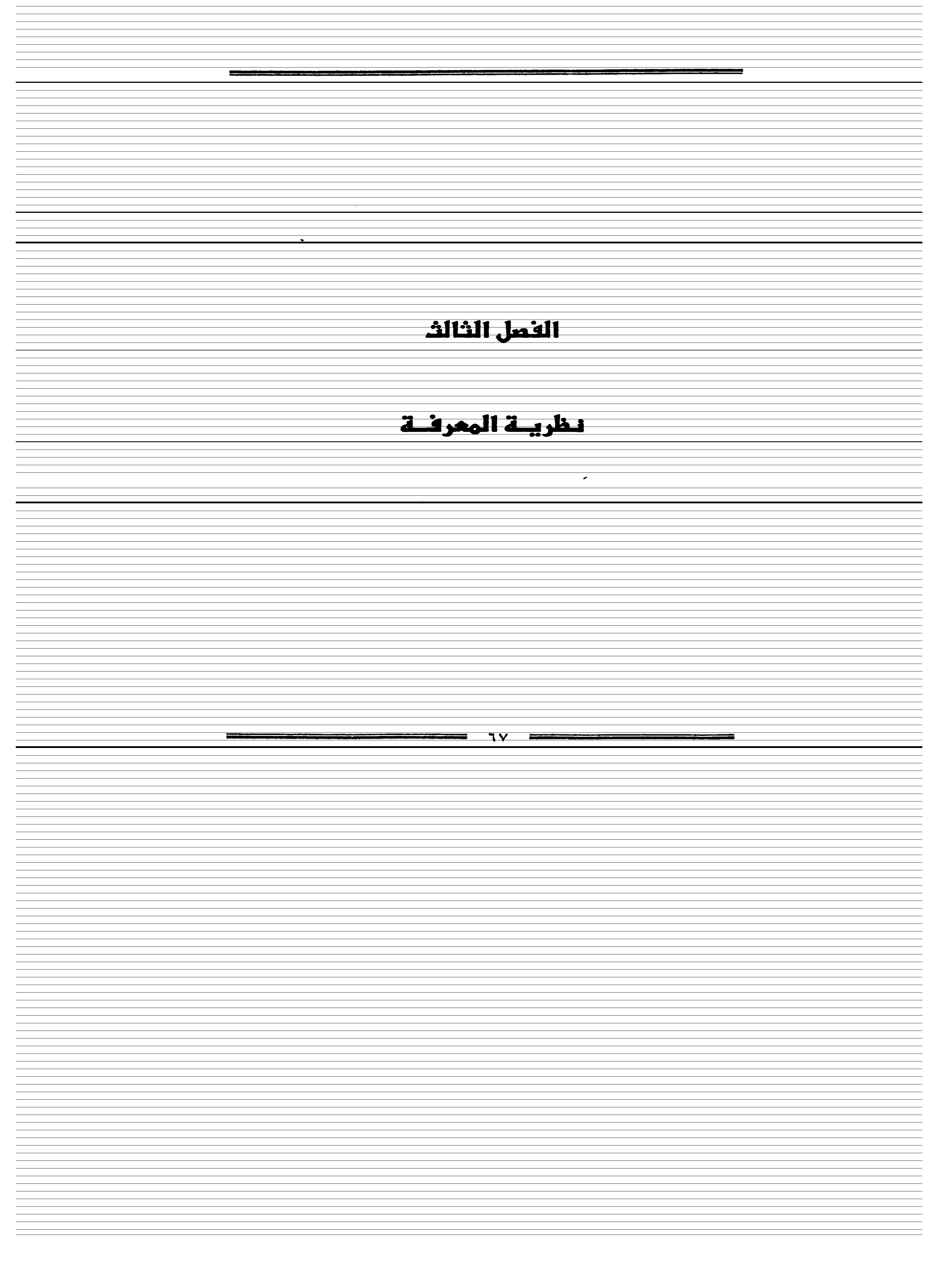
٤٢- انظر : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص١١٧.

٤٣- انظر من هؤلاء : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص١١٧.

٤٤- أرسطو : الجدل م٦ – ف٦ – ص١٤٥ ع ب س ١٧.

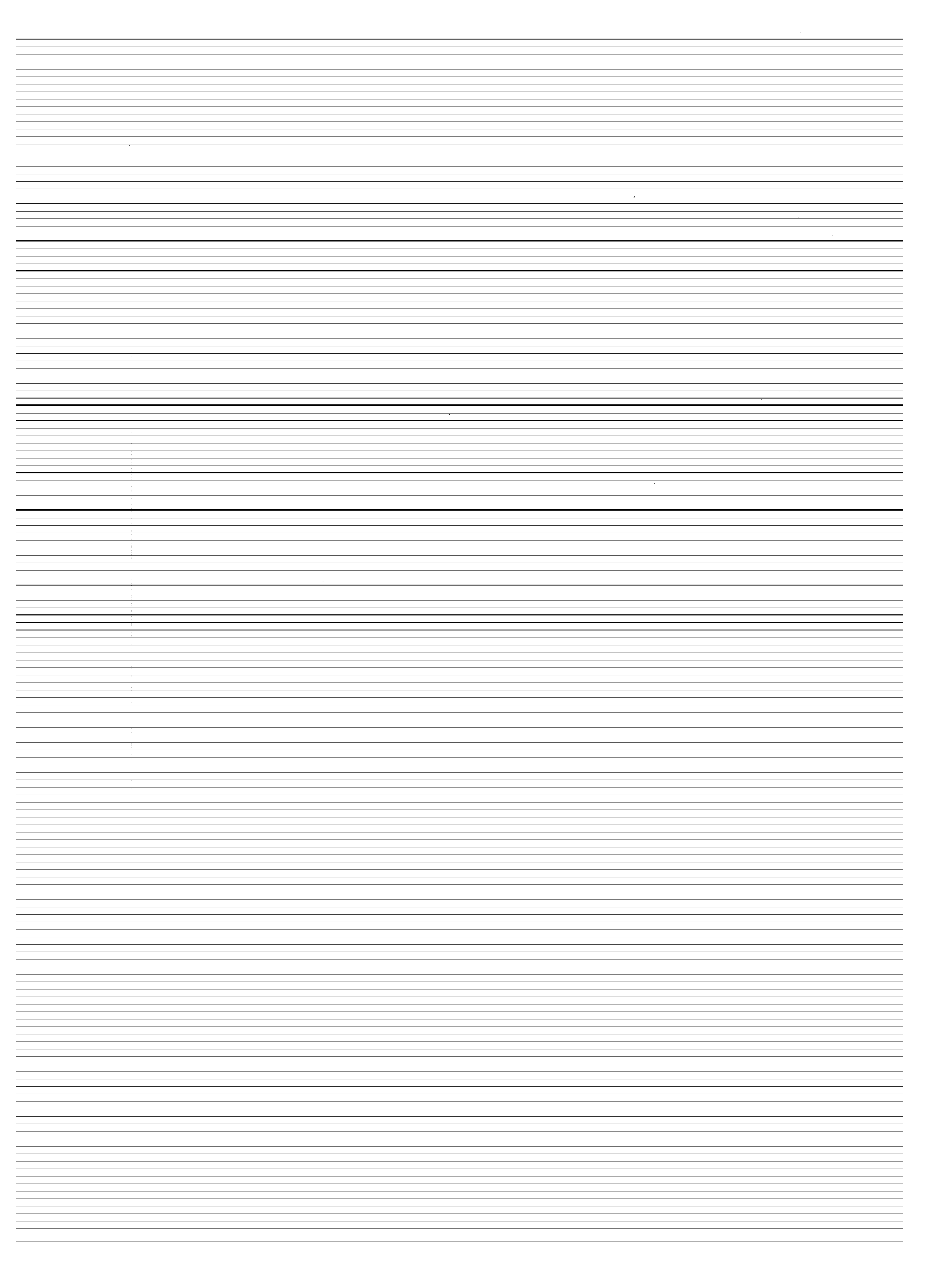
نقلاً عن يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١١٧.





الفصل الثالث

نظرية المعرفة



نظرية المعرفة

تمهيد : من أين نبدأ ؟!

سؤال هام يطرح نفسه حينما يبدأ مؤرخ فى دراسة أرسطو ألا وهو من أين يبدأ دراسة فلسفته ؟! هل من دراسة " الميتافيزيقا " أم من دراسة " الطبيعة " ؟! يرى الكثيرون من المؤرخين أن لفلسفة أرسطو بابين ؛ أحدهما " الميتافيزيقا " والآخر " الطبيعة " ؛ فإن دخلت من أحدهما خرجت من الآخر ؛ أى أن دراسة الميتافيزيقا الأرسطية تقودنا حتماً إلى آراء أرسطو فى الطبيعة والعكس صحيح كذلك.

ومع ذلك فمعظم هؤلاء يبدأ الدراسة الفعلية لأرسطو من عرض منطقه نظراً لأنهم كشراح أرسطو من اليونان واللاتين – يعتقدون أن المنطق هو آلة الفلسفة والعلم الأرسطيين ولذلك ينبغى الدخول إلى دراسة فلسفة أرسطو وعلومه من باب المنطق[1]، وإن كان بعضهم يقرن المنطق بمشكلة المعرفة[2]، وبعضهم يقرنه بدراسة الميتافيزيقا [3]، وبعضهم الآخر يبدأ بقسمة أرسطو للعلوم وتصنيفه لها[4].

أما الذين يدرسون أرسطو بالقياس إلى أفلاطون ومدى تميزه عنه ، فعادة ما يبدأون من دراسة نقده لأفلاطون والأفلاطونية [5]، أو يبدأون بدراسة الطبيعة ومنها إلى دراسة جوانب فلسفة أرسطو الأخرى [6].وبعض هؤلاء يبدأ من دراسة الشخصية الفكرية لأرسطو ومنهجه الفلسفى ثم يبدأ فى دراسة جوانب فلسفته من دراسة ميتافيزيقاه [7].

والحقيقة أن لكل رأى من هذه الآراء التى ولدت تلك المداخل المختلفة لدراسة أرسطو وجاهته . وإن كنا نعتقد أن مدخلاً جديداً يبدأ برصد نظرية أرسطو

للمعرفة واستخلاصها من بين مؤلفاته الفلسفية المختلفة وخاصة من كتاب " النفس " وأبحاثه الطبيعية الصغرى وكتاب "الميتافيزيقا " ، هو المدخل الذى ربما يكون موفقاً إلى حد ما بين المداخل السابقة ، ومتجاوزاً إياها نظراً لأن نظرية أرسطو في المعرفة من وجهة نظرنا كانت هى العامل الحاسم فى خروجه على فلسفة أفلاطون وبدء تأسيس فلسفته المتميزة ؛ فحينما أدرك أرسطو أن المعرفة الحسية واحترام ما تنقله الحواس والبدء بتصفح الأشياء عبر الحواس مسألة فى غاية الأهمية وأنها تشكل البداية الحقيقية والمنطقية للمعرفة الإنسانية ؛ حينما أدرك ذلك بدأ يشق طريقاً جديداً فى الفلسفة إلى جانب طريق أفلاطون ؛ فقد أصبح للفلسفة وجهان ، كل منهما يبدأ من أداة معينة للمعرفة ، هما الوجه الحسي والوجه العقلي . ولا غنى لأحدهما عن الآخر ؛ فالإحساس هو الذى يضع الملامح الأولى للمعرفة على طريق العقل ، والعقل هو الذى يتكفل بتحليل تلك المعطيات الحسية ليكشف لنا عن الحقيقة أياً كانت صورتها.

إننى أعتقد أنه ما إن اكتشف أرسطو طبيعة الفلسفة على هذا النحو المعرفي الذى يوازن بين دور الحس ودور العقل فى المعرفة الإنسانية ، بدأت فلسفته الجديدة توازن أيضاً بين البحث فى الطبيعة ، والبحث فيما وراء الطبيعة ، فكلاهما مهم للكشف عن حقيقة الآخر . وهكذا تكامل عند أرسطو البحث الفلسفى والعلمى وتفتحت عبقرية أرسطو لتكشف أبعاداً جديدة وآفاقاً واسعة لا محدودة فى الفلسفة والعلوم وعلى رأسها علم الطبيعة .

[١] المعرفة الحسية

أولاً: أهمية المعرفة عموماً والمعرفة الحسية خاصة:

كثيراً ما حدثنا أرسطو فى مؤلفاته المختلفة عن تقديره الشديد لأوجه المعرفة الإنسانية المختلفة ؛ فقال فى مطلع كتاب " النفس " " كل معرفة فهى فى نظرنا شئ حسن جليل " [٨]، كما قال فى مطلع كتاب " الميتافيزيقا " " كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة " واستدل على ذلك " بأننا نشعر بلذة من عمل حواسنا ؛ فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع ، فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التى تعلو على الجميع ؛ فهى مفضلة ليس فقط لما تقوم به من عمل بل لأننا حينما لا نرغب فى القيام بأى عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر . والسبب فى ذلك أن البصر يأتينا بأكبر قدر من المعلومات التى تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات[٩].

إن هاتين العبارتين يؤكدان بما لا يدع مجالاً للشك أن أرسطو – على العكس من أفلاطون – يقدر أى نوع من المعرفة الإنسانية سواء كان مصدره الحواس وخاصة حاسة البصر أو أى نوع آخر من المعرفة الإنسانية . كل ما هنالك أنه ينبغى التمييز بين هذه الدرجات المختلفة للمعرفة الإنسانية وتميز كل درجة منها على الأخرى . وقد حدد أرسطو معيار التفضيل بقوله " نحن نؤثر معرفة على أخرى ؛ إما لدقتها ، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم " [١٠].

فالتمييز بين درجات المعرفة الإنسانية إذن يقوم على أساسين ؛ أولهما :مدى دقة هذه المعرفة وبالطبع فإن ما تنقله لنا الحواس من معرفة يتفاوت فى دقته عما ينقله إلينا العقل بمستوييه النظرى والعملى . . الخ.

وثانيهما : هو موضوع هذه المعرفة ذاتها ؛ فكلما كان الموضوع أكرم وأشرف كلما كانت الأداة التي تنقله أفضل وأهم ، وبالطبع فإن مقياس ذلك يعود إلى تفضيل أرسطو للمعرفة العقلية لأنها ذات موضوع أشرف وأهم حيث أننا بواسطة العقل ندرك المعقولات وعلى رأسها الإله الذي هو صورة خالصة وعقل خالص . كما ندرك ماهيات الأشياء والفضائل وهي بالطبع معقولات . والمعقول عموماً لدى أرسطو أهم وأشرف وأكرم من المحسوس . ولنسارع هنا إلى القول بأنه ليس معنى أن أرسطو - كما سنرى - يفضل المعرفة العقلية بشقيها النظري والعملي على المعرفة الحسية، أنه يهمل - كما أهمل سابقه أفلاطون- المعرفة الحسية، بل على العكس من ذلك فهو يعطي أهمية قصوى للمعرفة الحسية من زاويتين هامتين : أولهما : أنها نقطة البداية في المعرفة الإنسانية بالعالم ؛ فعمل الحواس من سمع وبصر وخلافهما هو نقطة بداية تعرفنا على العالم الخارجي . وثانيهما : أن أرسطو - على عكس أفلاطون - يرى أن هذه المعرفة الحسية وما تنقله إلينا الحواس من معطيات حسية حول الأشياء الخارجية هو نقطة البداية في عمل العقل . فالعقل لا يبدأ عمله من فراغ بل يبدأ من تحليل ما تنقله إليه الحواس عن صفات هذه الموجودات الخارجية وأحوالها.

وعلى حد تعبير أحد دارسي أرسطو ؛ فقد وسعت الفلسفة بظهور الأرسططالية "مجال المعرفة حتى بلغت به أحجام كل ما يدخل في الكون متخذة من ذلك الحين المعنى الذي ظل معناها حتى القرن السابع عشر ؛ وذلك لأن الموضوع الذي تناولته لم يعد هو الموضوع ذاته الذي كانت تسعى إليه الجدلية الأفلاطونية"[11].

إن مجال المعرفة عند أرسطو اتسع ليشمل المحسوسات والمعقولات على حد سواء ولم تعد المعرفة بالأشياء المادية - الحسية عديمة القيمة كما كانت عند

أفلاطون ، بل أضحت ضرورة لمعرفة الماهيات التي كانت هي الموضوع الوحيد للمعرفة الأفلاطونية ، وبينما كانت الماهيات مفارقة في عالم مفارق هو عالم المثل عند أفلاطون ، أصبحت هذه الماهيات - بحكم هذا التغيير الجذري في الفهم الأرسطي - موجودة في الأشياء ذاتها . وعلى الإنسان أن يعرف صفات الأشياء الظاهرة - الخارجية بحواسه . وأن ينتقل منها إلى محاولة معرفة جواهر هذه الأشياء باستدلالاته وحدوسه العقلية في آن معاً. ولا غنى للعقل عن الحس، كما أن معرفة الحواس تظل ناقصة حتى تأخذ من العقل البرهان على صدقها ويقينها !

فمعرفة الحواس نقطة بداية أولية وضرورية . وتأتي بعد ذلك المعرفة العقلية متخذة منها تكئة تبدأ منها .ومع ذلك فهي (أي المعرفة العقلية) ذات الأولوية والأفضلية لدى أرسطو لأننا بدونها لا نصل إلى إدراك الماهيات وجواهر الأشياء سواء الحسية أو المعقولة . فللحس إذن الأولية الزمانية ، وللعقل الأولوية المنطقية. ولكل دوره المهم في اكتمال المعرفة الإنسانية بالأشياء .

ثانياً : معنى الإحساس :

الإحساس عند أرسطو ببساطة هو انفعال العضو الحاس بصورة المحسوس ، وحسب الاصطلاحات الأرسطية ، فالإحساس لا يمكن أن يتم بدون وجود المحسوسات الخارجية ؛ فقوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوة فقط " والأمر هنا كما هو في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه بغير ما يشعله . . إننا نأخذ لفظ يحس على معنيين : نقول أن الكائن الذي توجد فيه القوة على السمع والبصر يسمع ويبصر حتى ولو كان نائماً ! ونقول كذلك عن الكائن الذي يسمع ويبصر بالفعل ، فكذلك يجب أن نأخذ الإحساس على معنيين : فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل . وكذلك أيضاً في المحسوس : منه ما هو بالقوة وما هو بالفعل" (١٢).

وهنا ينبغي أن نعى أن أرسطو عادة ما يحل أى مشكلة من خلال هذا التمييز الذى سرى فى كل جوانب فلسفته بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ؛ فوجود الشئ بالقوة يعنى مجرد الاستعداد للوجود ، أما وجوده بالفعل فيعنى أنه ظهر إلى الوجود فعلاً ! وهكذا فالإحساس بالقوة يعنى أن لدى الإنسان كما لدى الحيوان الاستعداد والإمكانية للإحساس طالما أنه يمتلك الحواس القادرة على ذلك . لكن هذه الإمكانية وذلك الاستعداد لا يتحولان إلى الوجود الفعلى للإحساس إلا حينما يتم انفعال عضو الإحساس بالشئ المحسوس الخارجى ! فلو أن الإنسان كان نائماً فهو لا يستطيع الإبصار رغم وجود حاسة البصر واستعدادها للإحساس ! ! وبمجرد أن يستيقظ ويفتح عينيه يصبح قادراً على الإحساس بالفعل نتيجة انفعال حاسة البصر بالوجود الخارجى للأشياء المرئية !

ونفس الشئ بالنسبة لتلك الأشياء المحسوسة الخارجية ، منها كما يقول أرسطو فى العبارة السابقة : المحسوس بالقوة والمحسوس بالفعل ؛ فالأشياء مطروحة فى الوجود الخارجى جاهزة لأن ينفعل بها الحاس وهى حينئذ تمثل المحسوس بالقوة ، وحينما ينفعل بها العضو الحاس تتحول إلى محسوس بالفعل !

إن عملية الإحساس تتطلب إذن التمييز بين حاس ومحسوس ، فالحاس هو الذات التى تمتلك الأعضاء الحسية القادرة على الانفعال ، والمحسوس هو الأشياء الحسية الخارجية الجاهزة للتأثير على تلك الأعضاء الحسية . وعموماً فإن الشئ المحسوس sensum متميز عن الإحساس aithesis ومنفصل عن الحاس . إنه فى الحقيقة نتيجة لتلاقى موضوع معين وذات مدركة معينة [١٣]. ولذلك فإن الإحساس كما يقول أرسطو فى " الحس والمحسوس " يتولد فى النفس من خلال توسط البدن" [١٤] أى أن الإحساس انفعال يتم نتيجة وجود الأعضاء الحسية فى البدن ، تلك

الأعضاء التى تنقل هذه الصور الخارجية للأشياء المحسوسة داخل النفس لتتم معرفتها بعد ذلك .

وعلى هذا الأساس انتقد أرسطو آراء السابقين ؛ أولئك الذين قالوا بأن للنبات الإحساس والرغبة كأفلاطون ، أو الذين قالوا أن للنبات العقل والذكاء كانكساجوراس وانبادوقليس وديمقريطس . فقد رأى أرسطو أن هذه الآراء معيبة وغير صحيحة ؛ فالنباتات فى رأيه " لا تمتلك الإحساس كما لا تمتلك الرغبة ؛ فالرغبة يمكن أن تكون فقط إذا كان ثمة إحساس . . وفى النباتات لا تجد إحساساً ولا أى عضو من أعضاء الإحساس ولا أى مظهر من مظاهره ولا أى علامة أو دليل يمكن من خلاله القول بأنها تمتلك الإحساس تماثل تلك العلامات التى من خلالها نعرف أن النباتات تستقبل الغذاء وتنمو " (١٥).

كما انتقد أرسطو أيضاً بناء على ذلك من قالوا بأن الإحساس يعد نوعاً من اللمس كديمقريطس وغالبية الفلاسفة الطبيعيين ، إذ أن هذا يعد أمرًا مستحيلاً فى رأيه (١٦). فالإحساس كما قلنا من البداية إنما هو انفعال أداة الحس بصورة المحسوس وليس بمادته. وقد انتقد أرسطو أيضاً أولئك الذين ينظرون إلى الاحساسات على أنها واحدة ؛ فهو يرى أن كل إحساس يختلف عن الآخر تبعاً لاختلاف أدوات الحس ؛ فموضوع الإبصار يختلف عن موضوع السمع ، حيث أن اللون هو موضوع الأول بينما الصوت هو موضوع الثانى (١٧). وهكذا.

ثالثاً : كيفية الإحساس وعمل الحواس الخمس :

قلنا أن الإحساس يتم بانفعال العضو الحاس لا بمادة المحسوس وإنما بصورته. ولكى يتم هذا الانفعال لدى الحواس الخمس لابد فى رأى أرسطو من توافر شروطاً عامة ؛ منها بالطبع سلامة الحاسة ، وكذلك وجود المحسوس الذى هو موضوعها وكل حاسة لا تنفعل إلا بصورة محسوسها فقط ؛ فالعين لا تنفعل إلا

باللون ، والأذن لا تنفعل إلا بالصوت وهكذا فلكل حاسة موضوع انفعالها المستقل عن الحواس الأخرى. ومن هذه الشروط العامة أيضاً للإحساس وجود وسط بين الحاسة والمحسوس، فالإحساس ليس عملية تصادمية بحتة عند أرسطو ، بل يتم بتوافر وسط معين بين الحاسة والمحسوس كالضوء بالنسبة للعين ، والهواء بالنسبة للأذن والأنف .

كما أن هذا الوسط ينبغي أن يتوافر بدرجة معينة حتى تتم عملية الإحساس بشكل سليم لا يؤثر على عمل الحاسة ، بمعنى أن الضوء مثلاً لا ينبغي أن يكون مبهراً كما لا ينبغي أن يقل لدرجة العدم !! ففي الحالين لا تتمكن حاسة العين من العمل والانفعال بشكل سليم ! كما أن الحاسة لا يمكن أن تعمل إلا بتوافر ما يسميه أرسطو " حد الإحساس " ذلك الحد الذى يسميه العلماء المحدثون " عتبة الإحساس"؛ إذ لا يمكن للحاسة أن تنفعل بمحسوسها أينما كان . بل لابد من توافره عند حد معين ؛ فالعين لا ترى بشكل سليم إلا بتوافر محسوسها على مقربة منها . كذلك الأمر في الحواس الأخرى فلكل حاسة حد تستطيع أن تنفعل بمحسوسها عنده . وبدون توافر هذا الحد لا تستطيع الحاسة تمييز محسوسها . وبالطبع فإن ثمة فروقاً دقيقة بين الحواس والمحسوسات المختلفة لا يمكن تبينها إلا من النظر في عمل كل حاسة على حدة في ضوء تلك الشروط العامة التى ينبغي توافرها ليتحول الإحساس بالقوة إلى إحساس بالفعل ! وهاكم التفاصيل .

[أ] البصر والمرئى :

فالعين هى عضو الإحساس البصرى ، أما موضوعها فهو المرئى :اللون . فلو أن هذا العضو كان سليماً وقادراً على الإبصار وتوافر أمامه موضوعه وهو الأسطح الخارجية للأشياء بألوانها المختلفة انفعل بها . وهو هنا لا ينفعل كما قلنا من قبل بمادة اللون ، بل بصورته .وهو لا ينفعل باللون مباشرة إذ أن هذا الانفعال

لا يتم إلا في وجود وسط يخص هذه الحاسة وهو الضوء الذى لابد من توافره بدرجة معينة وإلا استحالت الرؤية (١٨).

وقد لاحظ أرسطو أن العضو الحقيقي للنظر ليس هو السطح الخارجي للعين ولكنه شئ ما داخل الرأس -ولذلك رأى أن يكون هذا الوسط الشفاف ليس متوافرا فقط في الخارج ، ولا على السطح الخارجى للعين وإنما أيضاً رأى ضرورة توافره ممتداً ليشمل العضو الداخلى المكون من تلك العدسات البللورية من ذلك الجوهر الشفاف المائى (١٩).

[ب] السمع والصوت :

إن الأذن بالطبع هى أداة السمع . أما موضوع هذه الحاسة فهو الأصوات . وإن كان أرسطو يرى أن الصوت يقال على معنيين : صوت بالفعل وصوت بالقوة؛ فبعض الأشياء لا صوت لها كالإسفنج والصوف ، وبعضها له صوتا كالبرونز وجميع الأجسام الصلبة والملساء التى لها قوة علي إحداث الأصوات . وعموماً فهو يرى أن القرع هو علة حدوث الصوت الذى يترتب على ضرب المقروع بالقارع . إذن تحدث تلك الرنة التى ينقلها الهواء بحركته حتى تبلغ الأذن – عضو السمع.

إذن الهواء هو هنا الوسط الذى ينتقل عبره الصوت من مصدره إلى الحاسة أيا كانت صوره هذا الصوت هل هو رنة أو نتيجة قرع متصل بين الأجسام الصلبة أو الملساء أو منهما معا أو كان نتيجة للنطق الذى هو عبارة عن مصادمة الهواء المتنفس بما يسمى بالقصبة الهوائية (٢٠).

وبالطبع فلا تستطيع الحاسة أن تنفعل بالصوت ولا تمييزه إلا فى حدود معينة وبمتوسط معين . فلو أن أحدا ضربك مباشرة على أذنك ما سمعت شيئا وربما

فقدت الحاسة نفسها. ولو أن الصوت كان بعيداً عن الحاسة بدرجة كبيرة لما انفعلت به أو سمعته !

[ج] الشم والرائحة :

ذهب العلماء القدامى من اليونانيين ومعهم أرسطو بالطبع إلى أن حاسة الشم هي الأنف وإن اختلفوا في تحديد مركز هذا الإحساس الشمي الذي تنتهي إليه الأعصاب الشمية .

وقد اعتبر أرسطو أن هذا الإحساس الشمي أضعف لدى الإنسان من الحيوان، فالإنسان يحس بالروائح بضعف ولا يدرك أية رائحة ليست مصحوبة بالألم واللذة[٢١].

ويحصل الشم في رأيه أيضاً بوجود الوسط ، والوسط هنا هو الهواء أو الماء؛ وذلك لأن الحيوانات المائية سواء ذوات الدم أو ما لا دم لها يظهر أنها تدرك الرائحة كالحيوانات التي تعيش في الهواء . . أما بالنسبة للإنسان فإنه لا يشم إلا إذا تنفس الهواء [٢٢].

[د] الذوق والطعم :

إن حاسة الذوق هي اللسان ، أما موضوعها فهو الطعوم المختلفة التي يتذوقها الإنسان كما الحيوان . وقد اعتبر الجميع قبل أرسطو تقريباً أن الذوق ليس حاسة مستقلة بل وحدوا بينه وبين اللمس فلم يعيروه اهتماماً ولم يتحدثوا عنه حديثاً مستقلاً.

ومع أن أرسطو يتفق معهم تقريباً في أن الذوق أو " المطعوم " نوع من الملموس " [٢٣] إلا أنه ميز بين حاسة الذوق وحاسة اللمس ، واعتبر أن الذوق حاسة مستقلة أداتها اللسان . ومع أنه تحدث بعد ذلك عن ضرورة الرطوبة كوسط

لهذه الحاسة إذ " أنه لا شئ يحدث الطعم بدون الرطوبة . . والعلة الفاعلة (يقصد المتذوقة – أى اللسان) يجب أن تشتمل على الرطوبة بالفعل أو بالقوة كالمالح لأنه يذوب بسهولة وله فى اللسان تأثير مذيب " (٢٥).

وقد تحدث كذلك عن ضرورة توافر هذا الوسط بحد معين ؛ " فمن الضرورى أن يترطب (يقصد اللسان) دون أن يفسد جوهره ، مع أنه لا يكون رطباً بالفعل . . والدليل على ذلك أن اللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة أو شديد الرطوبة (٢٦)، فقد ميز أرسطو هنا إذن بين الحاسة والمحسوس ، وأوضح ضرورة وجود الوسط الملائم حتى يحدث انفعال الحاسة بالمحسوس بشكل سليم.

[هـ] اللمس والملموس :

أولى أرسطو دراسة هذه الحاسة أهمية خاصة سواء فى كتاب النفس أو فى مؤلفاته الطبيعية الأخرى ، وقارن بينها وبين الإبصار فى الأهمية بالنسبة للمعرفة الإنسانية (٢٧).

وقد اهتم أرسطو بالتساؤل عن عضو اللمس : ما هو ؟ أهو اللحم وفى الكائنات الأخرى التى لا لحم لها ما يشبه اللحم أم أنه ليس شيئاً من ذلك وإنما اللحم فقط متوسطاً وكان عضو الحس الأول فى الحقيقة عضواً باطناً آخر ؟ (٢٨)

ويجيب " بأنه لا دليل واضح على أن الإحساس يحصل مع الملامسة مباشرة فى وقت واحد . لأنه إذا مددنا حول اللحم غشاء فإنه يوصل الإحساس عند الملامسة . ومع ذلك فمن الواضح أن عضو الحس ليس فى هذا الغشاء " (٢٩).

إنه إذن يدرك صعوبة المسألة سواء فيما يتعلق بعضو اللمس أو بالوسط الذى قد يكون موجوداً هنا لتمام الإحساس اللمسى ! ومع ذلك فقد كان أقرب – رغم إدراكه لهذه الصعوبات فى تحديد كل شئ بالنسبة لهذه الحاسة بوضوح – إلى القول

بأن السطح الخارجي للجلد في كافة أنحاء الجسم – وليس في اليد فقط – هو عضو اللمس وهو في ذات الوقت المتوسط لقوة اللمس.

فهو يقول : أن الإدراك في الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط ، بل في نفس الوقت مع المتوسط " . . ويقول بعد ذلك " ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس (يقصد عضو اللمس) وندرك ما يوضع على اللحم فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس "[٣٠].

فمن الواضح إذن أنه يرى أن عضو الحس ومتوسطه هنا هو اللحم أو الغشاء الخارجي للجسم.

رابعاً : الإدراك الحسي ودور " الحس المشترك " :

[أ] بين الإحساس والإدراك الحسي :

قلنا من قبل أن الإحساس ما هو إلا عملية انفعال من كل حاسة بموضوع إحساسها ذلك أن أرسطو يرى " أن الحاسة بوجه عام في كل إحساس إنما هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى (أي المادة) كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب . . فالحاسة تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت ، لا من حيث إن كلاً من هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية ، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها "[٣١].

ذلك هو إذن عمل الإحساس ، إنه مجرد انفعال بصورة وصفات المحسوس ، لكنه لا يدرك هذه الصورة ولا يميزها بوضوح ؛ ذلك أن أرسطو يميز بين مجرد الإحساس وبين الإدراك الحسي ، وهو قد استفاد هنا من أفلاطون حينما قال في ثياتيتوس " إننا ندرك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحس "[٣٢] وليس بهذه الأعضاء ! فالذي يدرك هذه الموضوعات عند أفلاطون هو : العقل ! بينما

يرى أرسطو أن عملية الإدراك الحسى تتم داخل البدن أى أنها عملية تستكمل دون تدخل العقل وإلا كيف نفسر الإدراك الحسى لدى الحيوان الذى لا يملك عقلا يفكر به ! !

وهنا نكتشف أولاً : أن أفلاطون وأرسطو قد أدركا التفرقة بين الإحساس والإدراك الحسي عكس ما قاله هكس Hicks من أن أحداً من اليونانيين لم يهتم بذلك [٣٣].

وثانياً : أن أرسطو قد تفوق على أستاذه لأن أفلاطون قد توقف عند بيان معارضة العقل للحواس وتفوقه عليها بأنه الآلة المبدعة التى تدرك كل شئ كما أنه كان مقلاً فى الحديث عما تفعله الحواس لتفصل بين صورة الشئ ومادته كما أنه لم يتحدث عن قوة الإحساس فى النفس الحيوانية عموماً والإنسانية خصوصاً مما يلفت النظر على حد تعبير آلان [٣٤].

لقد تفوق أرسطو على أفلاطون بأنه حل مشكلة التمييز بين الإحساس والإدراك الحسى على أساس افتراض تلك القوة الجديدة ؛ قوة " الحس المشترك "، تلك القوة التى يتم فيها الإدراك الحسى . وافتراض " الحس المشترك " كقوة معرفية جديدة دون أن تكون حاسة سادسة لم يحل هذه المشكلة فقط ، بل حل كذلك مشكلة التمييز بين المعرفة الحسية عموماً ، والمعرفة العقلية عموماً وبالتالى بين الحيوان والإنسان والمعرفة لدى كل منهما ؛ حيث أن الحيوانات وبالذات العليا منها يتم لديها الإدراك الحسى . والتساؤل الهام هنا هو كيف يتم لها ذلك دون أن تمتلك العقل ؟ ! لقد غفل أفلاطون عن هذه القضية حينما قال إننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس وعن طريق العقل ! ! وكان على أرسطو أن يوضح الأمر خاصة وأنه درس قوى النفس وميز بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية وأدرك أن الفرق

الجوهرى بينهما هو أن الحيوان يحس ، والإنسان هو وحده القادر على التفكير والتأمل.

والآن ماذا يعنى أرسطو بالحس المشترك وما هى وظائفه ؟ !

[ب] معنى الحس المشترك ووظائفه :

إن الحس المشترك هو ذلك الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الاحساسات الآتية من الحواس الخمس الظاهرة وهو بمثابة المركز الذى تتلاقى فيه محسوساتها فيقوم بإدراكها والتمييز بينها . وهو ليس حاسة سادسة " لأنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التى درسناها "(٣٥). وقد أكد الشارح الكبير ابن رشد ما قاله أرسطو بقوله : إنه لا يمكن أن توجد حاسة سادسة لأنه لو كان هنا حاسة أخرى غير هذه الخمس لكان لها محسوس آخر خاص بها (٣٦).

أما وظائف هذا " الحس المشترك " فهى أولاً : إدراك المحسوسات المشتركة أى تلك المحسوسات التى لا يمكن أن تدركها إحدى الحواس الخمس السابقة وحدها مثل : الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة ، فهذه المحسوسات تدرك كل واحدة من الحواس الخمس أو بعضها أحد جوانبها وتنقله إلى الحس المشترك الذى يجمع بين هذه الجوانب ويدرك ما هو مشترك بينها (٣٧). إن كل حاسة من الحواس لا تستطيع كما قلنا فيما سبق أن تنفعل إلا بمحسوسها فقط ، فالعين تنفعل باللون ، والأذن بالصوت ، وهكذا فلا تستطيع إحداها أن تدرك مثل هذه الموضوعات ذات الجوانب المتداخلة المتعددة ومن ثم يكون من وظائف الحس المشترك إدراكها .

وثانياً : إدراك المحسوسات المتغايرة ؛ إذ أن كل حاسة إنما تنقل محسوسها دون أن تدركه ، فضلاً عن أنها لا تستطيع أن تميزه عن غيره من الاحساسات .

مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود من الألوان ، والذوق يفصل بين الحلو والمر من الطعوم وكذلك الأمر فى الحواس الأخرى . ولكن لما كان حكمنا – كما يقول أرسطو – يقع أيضاً على الأبيض والحلو ، وعلى كل محسوس فى صلته بالمحسوس الآخر فبأى مبدأ ندرك تغايرها ؟! يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث أننا أمام المحسوسات (٣٨). وهذه الحاسة هى بلا شك ليست إحدى الحواس المعنية لأن كل واحدة منها إنما تنقل وتميز فقط موضوعها ! ومن ثم فهذه تكون إحدى وظائف الحس المشترك الذى من شأنه التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة والتمييز بين درجات المحسوس الواحد من محسوساتها.

وثالثاً : إدراك الإدراك أو الإحساس بالإحساس ؛ وهذه الوظيفة فى غاية الأهمية بالنسبة لتمام المعرفة الحسية داخل الإطار الحسى . حيث أن كل حاسة إنما تدرك محسوسها مباشرة . وحينما يغيب المحسوس لا تنفعل به الحاسة ومع ذلك " فإن المحسوسات إذا غابت ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس"(٣٩). وهذا يعنى أن الحس المشترك الذى هو المكان الذى تجتمع فيه هذه الاحساسات هو الذى يحتفظ بها ويظل مدركاً لها فهو إذن يظل حاساً بالإحساس ، أو مدرك لذات الإدراك رغم غياب محسوسه.

خامساً : التخيل (أو الخيال) وتميزه عن الإحساس والتفكير :

بعد أن أنهى أرسطو حديثه عن الحس المشترك أكد " أن هذا فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذى يكون به الحيوان قادراً على الإحساس "(٤٠). ولكن ليس معنى ذلك أن هذا هو منتهى الإدراك الحيوانى ، فمن الحيوانات من يمتلك أيضاً الخيال والذاكرة ولا يعنى ذلك أنها امتلكت العقل ! إذ لا يزال العقل هو القوة التى تميز النفس الإنسانية عن بقية الحيوانات.

ورغم أن أرسطو يعتبر " أن التخيل شئ متميز عن الإحساس والتفكير " إلا أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس " ومعني ذلك أن ثمـــة خيـــالاً مبنـــي علـــى الاحساسات وهذا أيضاً لا يمنع مـــن أن يكون ثمة خيالاً مبنـــي علـــى التفكـــير أي خيال عقلي وهذا لا يتوافر إلا لدى الإنسان، فالإنسان هو وحده القادر على ترتيـــب الأفكار في مواضع معينة للذاكرة ويكون منها صوراً .

وقد نجح أرسطو عموماً في التمييز بين التخيل والإحساس ؛ فالإحساس إمـــا قوة وإما فعل مثال البصر والإبصار ، أما الخيال فهو صورة قد توجد فـــي غيبـــة البصر والإبصار مثل الصور التي نشاهدها في النوم . ومن ثم فـــإن الإحســـاس – على حد تعبير أرسطو أيضاً – حاضر دائماً بينما التخيل ليس كذلك [٤٢].

ومن جانب آخر فإنه إذا كان التخيل والإحساس واحداً بالفعل فيجب أن يكـــون التخيل بالتالي موجوداً في جميع الحيوانات ! ولكن الأمر ليـــس كذلـــك ؛ فبعـــض الحيوانات كالنمل والنحل والدود لا تمتلك الخيال ، إذن فبينما الإحساس متوافر لـــدى الإنسان والحيوان عموماً ، فـــإن الخيـــال لا يوجـــد إلا لـــدى الإنســـان وبعـــض الحيوانات[٤٣].

وثمة تمييز آخر مفاده أن الاحساسات صادقة دائماً بينما الصور أو الخيـــالات فهي كاذبة في معظم الأحيان . فالتخيل لا يمكن في رأى أرسطو أن يكـــون أحـــد الأمور الصادقة دائماً كالحال في العلم أو التعقل نظراً لأنه قد يكون كاذباً أيضـــاً . وربما يكون الخيال أدنى درجة حتى من الظن لأن الظن يكون مصحوبـــاً باعتقـــاد قوي ولكن الاعتقاد لا يوجد إلا لدى الإنسان بينما التخيل يوجد عند عدد كبير مـــن الحيوانات . ولذلك فمن الواضح أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس ولا الظن الحاصل على الإحساس ولا المركب من الظن والإحساس [٤٤]. فـــهو علـــى الجملة ليس إحساساً وليس ظناً وليس فكراً وإن كان صوراً مبنية علـــى احساســـات

سابقة لدى الحيوان والإنسان، أو صوراً يركبها العقل وهذا لا يوجد إلا لدى الإنسان. ومع ذلك فهو ليس إحساساً وليس فكراً خالصاً كما أنه – كما قلنا – ليس ظناً أيضاً.

وفى ضوء هذه التمييزات عرف أرسطو الخيال قائلاً : " إنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل " فنطاسيا Phantasia" اسمه من النور Phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى . ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الاحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالاً كثيرة بتأثيرها ، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل وهذه هى البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال أو الأمراض أو النوع كالحال فى الإنسان "(٤٥).

سادساً : التذكر (أو الذاكرة) وتمييزها عن الحس والخيال :

أغفل أرسطو الحديث بوضوح عن هذه القوة المعرفية المرتبطة بكل من الحس والخيال رغم أنها ليست هنا فى كتاب النفس . وربما يرجع ذلك إلى أنه خصص أحد أبحاثه فى الطبيعيات الصغرى للحديث عن " الذاكرة والتذكر ".

وفى هذا البحث يعرف هذه القوة المعرفية بقوله " أنها ليست إدراكاً حسياً وليست تصوراً (أى ليست خيالاً) ولكنها من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن . وكما يبدو فى ملاحظتنا فإنه ليس هناك ما يمكن أن ندعوه ذاكرة مما يحدث فى الوقت الحاضر لأن الحاضر موضوع للإدراك الحسى فقط . أما المستقبل فهو موضوع للتوقع . أما موضوع الذاكرة فهو الماضى ، فكل ذاكرة إذن تتعلق بزمن انقضى " (٤٦).

إذن فالذاكرة تتعلق بالزمن الماضى ، وثمة فعلاً معرفياً يتعلق بها هو التذكر وهذا الفعل قد يحدث تلقائياً أو عفواً وهذا ما يحدث لدى الحيوان والإنسان ، وقد

تستحثه الإرادة وهذا خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الإحساس وبالحركات المخية – البدنية أيضاً . إن الذكر والتذكير متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول وإما ناشئة عن العادة وهو الأغلب وفى هذه الحالة اللاحق إما شبيه بالسابق أو ضده . وكلما تكرر التداعى توثقت الصلة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفواً أو بفعل العادة[٤٧].

ولم يتوقف أهتمام أرسطو بهذه الأداة المعرفية للذاكرة ودورها فى المعرفة الإنسانية عند هذا البحث الطبيعى ، بل كتب فى " الميتافيزيقا " عنها أيضاً موضحاً أن الحيوانات قد ولدت ولديها القدرة على الإحساس بالطبيعة ومن الإحساس ينتج عند بعضها الذاكرة على حين لا تتولد عند بعضها الآخر تلك الذاكرة ، واعتبر أن "الحيوانات ذات الذاكرة تكون أكثر ذكاء وقدرة على التعلم من تلك التى لا تمتلك الذاكرة ولو أنها لا تستطيع التعلم مثل النحل وأى سلالة أخرى من الحيوانات تشبه سلالة النحل لكن أولئك الذين يمتلكون حاسة السمع بالإضافة إلى الذاكرة لديهم القدرة على التعلم . فالحيوانات بالإضافة إلى الإنسان تعيش على التمثلات والذكريات مما يكون لديها قدراً ضئيلاً من الخبرة experience ولكن الجنس البشرى يعيش أيضاً على الفن Techne والأفكار العقلية . ومن تعدد الذكريات وكثرة الخبرات ينتج لديه فى النهاية القدرة على الفهم من خلال خبرة واحدة "[٤٨].

ويبدو من ذلك أن تمييز أرسطو بين الإنسان والحيوان إنما يقوم على أساس معرفى صرف ، فالفرق بينهما إنما هو فى درجة الخبرة نتيجة الإحساس والاستفادة من الذكريات فى تشكيل نوع من الفن أو المهارة الذى يؤدى فى النهاية لدى الإنسان إلى مرتبة العلم والفهم . فضلاً عن أن الإنسان هو وحده الذى يمتلك العقل بما يقدمه له من إمكانات لا حدود لها للفهم والتأويل والبرهان.

[٣] المعرفة العقلية

أولاً : معنى العقل وكيفية الإدراك العقلي :

" العقل " على حد تعبير أرسطو في " دعوة للفلسفة " هو آخر ما ينشأ من ملكات النفس . وإذا سلمنا بهذا يتبين أن مكانة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التى من أجلها نشأنا (٤٩).

[أ] بين " الحس " و " العقل " :

وقد أكد أرسطو نفس المعنى فى كتاب " النفس " وأوضح طبيعة " العقل " المفارقة للجسم المادى وأحواله من خلال المقارنة بينه وبين الحس فى أدائهما لفعل المعرفة ؛ فالتعقل شبيه بالإحساس فى أن كليهما ينفعل بصورة ما يدركه ، لكن بينما الحس ينفعل كما عرفنا من قبل بصورة المحسوس ينفعل العقل بصورة المعقول " فالعقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات " (٥٠).

لكن العقل بطبيعته غير ممتزج بالجسم ، فهو ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر ومن ثم فلا يمكن أن يكون ممتزجاً بالجسم لأنه لو كان كذلك لأصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، إما بارداً أو حاراً بل قد يكون له عضو من أعضاء الحس ولكنه فى الواقع ليس له أى عضو (٥١).

ولعل الدليل الحاسم الذى يقدمه أرسطو على مفارقة العقل وعدم امتزاجه بالجسم من حيث تعقله للمعقولات وإدراكه للماهيات والصور المعقولة ، هو الذى يبدو فى قوله " أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى ، مثال ذلك أنا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة ، وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة . أما العقل فعندما يعقل معقولاً

شديداً فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة "وعلى ذلك فإن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له "(٥٢).

لقد عارض أرسطو إذن كل من سبقوه فى نظرتهم المادية للعقل ، وأضعف براهينه السابقة تلك النظرة الفيزيقية . وقد استند أرسطو فى ذلك على مبدأين ؛ أولهما المبدأ التجريبى القائل بأن المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية وهذا يعنى أن الفكر يجب أن يكون مشتملاً على تلك الخبرة . وثانيهما : أن التفكير خاصة من خصائص النفس سواء أكان نوعاً من الخيال أو كان بدون خيال. ومن ثم فإن التفكير ممكن الوجود بدون جسم . أما الخيال فهو كما قلنا من قبل - فعل يأتى نتيجة للإدراك الحسى الفعلى وهو ملازم للجسم ولا ينفصل عنه (٥٣).

ومع تأكيد أرسطو لمفارقة العقل بما هو كذلك للجسم ولأحواله المادية ، فإنه حينما تساءل عن كيفية الإدراك العقلى واجه صعوبات جمة تكتنف افتراض هذه المفارقة .

[ب] كيفية عمل العقل :

فرق أرسطو من قبل حينما فسر عملية الإحساس ، بين الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل ، وها هو يستخدم هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل لتفسير كيفية الإدراك العقلي حيث يقول :

" ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز بين ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع - وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع - وبين شئ آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا. فمن الواجب فى النفس أيضاً أن نحدد هذا التمييز ؛ ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء ؛ لأنه بوجه ما

الضوء أيضًا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل هو المفـــارق الـــلا منفعل غير الممتزج من حيث أنه بالجوهر فعل لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعـــل والمبدأ أسمى من الهيولى والعلم بالفعل هو وموضوعه شئ واحد. أما العلم بـــالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق " [٥٤].

إن أرسطو إذن يميز بين عقل هو هيولى أو هو بالقوة ، وعقل هـــو بـــالفعل وهو الذى يمثل العلة الفاعلة للمعرفة العقلية ، ويؤكد على أســـبقية الأول زمانيـــاً ، وإن لم يكن هذا التقدم بذى قيمة نظراً لأنه لا معرفة تتم للعقـــل إلا بوجـــود القـــوة الفاعلة التي من شأنها تحويل الاستعداد أو الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل ! بمعنـــى أن كل ما قصده أرسطو هنا هو التأكيد على أن القدرة على التفكير لـــدى الإنســـان تسبق التفكير الفعلي . وبالطبع فلا قيمة لهذه القدرة إلا إذا تحولت إلى فعل !

إن عقل الفرد يظل صفحة بيضاء لم يكتب عليها شئ ، حتـــى تتشـــكل لديـــه القدرة على تجريد المعقولات والكشف عنها كما يكشف ضوء الشمس وجود الأشياء المرئية أمام العين فتدركها ، كذلك فإن " العقل بالقوة " يظل مجرد إمكانية واستعداد لتلقى المعقولات إلى أن يكشف عن وجودها ويبلورها " العقل بالفعل " فينفعل بـــها الأول فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل . وحينئـــذ يصبـــح العقل وموضوعه شيئاً واحداً . أى يصبح العقل والمعقول نفس الشئ.

وعلى ذلك ينبغي التأكيد على عدة مبادئ هامة حتى نفهم . قصود أرسطو ممـــا سبق ، أولها : أنه بالفكر وليس بالإدراك الحسى فقط تتكون الأفكـــار noeta وإن كان فكرنا دائماً تصاحبه الخيالات الحسية Phantasmata [٥٥].

وثانيهما: أن أرسطو أراد أن يميز بين العقل قبل الإدراك ، والعقـــل حيـــن الإدراك وبعده ، ولم يتضح لديه هذا التمييز إلا من خلال ما لاحظناه من تصـــوره

لازدواجية العقل ؛ العقل بالقوة والعقل بالفعل . فالأولى تنمو وتفنى مع البدن والثانية (العقل بالفعل – القوة الكامنة) ذات طبيعة خالدة [٥٦].

وثالثها : أنه لا ينبغي أن نسارع فنتصور كما تصور وغالى شراح أرسطو من اليونانيين والإسلاميين في ذلك ، أن أرسطو هنا يتحدث عن عقلين : عقل بالقوة وعقل بالفعل (ذلك الذى سماه بعد ذلك الإسكندر الأفروديسي " العقل الفعال " مما أحدث خلطاً واسعاً وخلف مشكلة ظلت ردحاً طويلاً من الزمان من مشكلات الفكر الفلسفى [٥٧]؛ لأن العقل فى حقيقته واحد وكل ما هنالك أنه أراد تفسير عملية الإدراك العقلى : كيف تتم ؟ وربما أراد كذلك التمييز بين درجتين من درجات المعرفة العقلية ؛ أولهما المعرفة العقلية المستندة على الخبرات الحسية ، تلك التى تنطبع على صفحة العقل منذ وجود الإنسان والتى يشكل من خلالها بعض فنونه واستدلالاته ، وثانيهما المعرفة العقلية التأملية الخالصة التى تستند إلى أى خبرة حسية [٥٨]. وإن كان العقل هو العقل فى الحالين ؛ إذ لا يمكن تحليل الخبرة الحسية وتكوين الاستدلالات المبنية عليها سواء كانت استقراء أم قياساً إلا بواسطة القوة الفاعلة من العقل . كما أن التأملات العقلية الخالصة ، تلك التى لا ترتبط بأى وجود حسى أو ملموس إنما هى فعالية خالصة للقوة الفاعلة من العقل تتقبلها القوة المنفعلة فتتحول هى ذاتها كما قلنا فيما سبق إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل.

إن أرسطو لم يتحدث عن عقلين مستقلين كما صور ذلك بعض شراحه ممن أساءوا فهمه بل تحدث عن عقل واحد وميز بداخله بين قوتين ، وقد وصف العقل بالقوة بصفة الهيولانية ليعبر فقط – كما أشرنا من قبل – عن قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل . وهذا لا يعنى أبداً أى إشارة إلى صفة تتعلق بالتركيب الأنطولوجى الجوهرى لهذا العقل [٥٩].

ثانياً : بين العقل العملي والعقل النظري :

لم يكن التمييز بين قوة فاعلة من العقل وقوة منفعلة منه هو التمييز الوحيد لدى أرسطو بين قوى العقل توضيحاً لكيفية عمله وبياناً لوظائفه المختلفة ؛ فقد ميز أيضاً بين قوتين أخريتين فيه هما : العقل النظرى والعقل العملى ولهذا التمييز أهميته من جانبين ؛ الجانب المعرفى والجانب السلوكى الأخلاقى . فالعقل النظرى مهمته ؛ الإدراك لذات الإدراك ، أى أنه يتعلق بإدراك المجردات والتمييز المطلق بين الصواب والخطأ ، بين الصادق والكاذب . أما العقل العملى فهو تلك القوة التى تتجه إلى ما يجب طلبه أو تجنبه من المحسوسات فتساعد على التنبؤ بالأحداث المستقبلية لما هو مؤلم وما هو لذيذ وهكذا الأمر بالنسبة إلى السلوك العملى على وجه العموم ، فالعقل العملى يتعلق باللذيذ والمؤلم ، بالحسن القبيح [٦٠] ولذلك ففيه جانب شخصى حيث يختلف من شخص إلى آخر الشعور بما هو لذيذ وما هو مؤلم.

وهذا هو نفسه ما عبر عنه أرسطو فى كتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس " الذى قال فيه مؤكداً نفس هذا التمييز بين مهام العقل النظرى والعقل العملى " أنه بالنسبة للعقل التأملى المحض النظرى الذى ليس عملياً ولا محدثاً فالخير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل – لكن متى كان فى صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذى تتطلبه النفس إنما هو الحق متفقاً مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة (أو المبدأ) [٦١].

فالعقل النظرى مهمته فى المجال الأخلاقى تتوقف عند حدود وضع القواعد أو المبادئ النظرية التى ينبغى أن تحكم السلوك الإنسانى ، أما العقل العملى فهو الذى ينبغى أن يلتزم بتطبيق هذه المبادئ فى إطار تحقيقه لغرائز النفس . إذ لا يصح أن يسلك الإنسان كيفما اتفق، بل ينبغى أن يسلك وفقاً لمعرفة نظرية مبادئ

السلوك الأخلاقي القويم . وحينما يتعلق الأمر بإدراك هذه المبادئ النظرية للسلوك تكون هذه هي مهمة " العقل النظرى" وحينما يتعلق الأمر بسلوك طريق الفضيلة بشكل عملي وتوجيه السلوك نحو التوفيق بين مطالب النفس الغريزية وبين الالتزام بهذه المبادئ النظرية العامة للسلوك الأخلاقي تكون هذه هي مهمة " العقل العملي ".

رابعاً : درجات المعرفة العقلية :

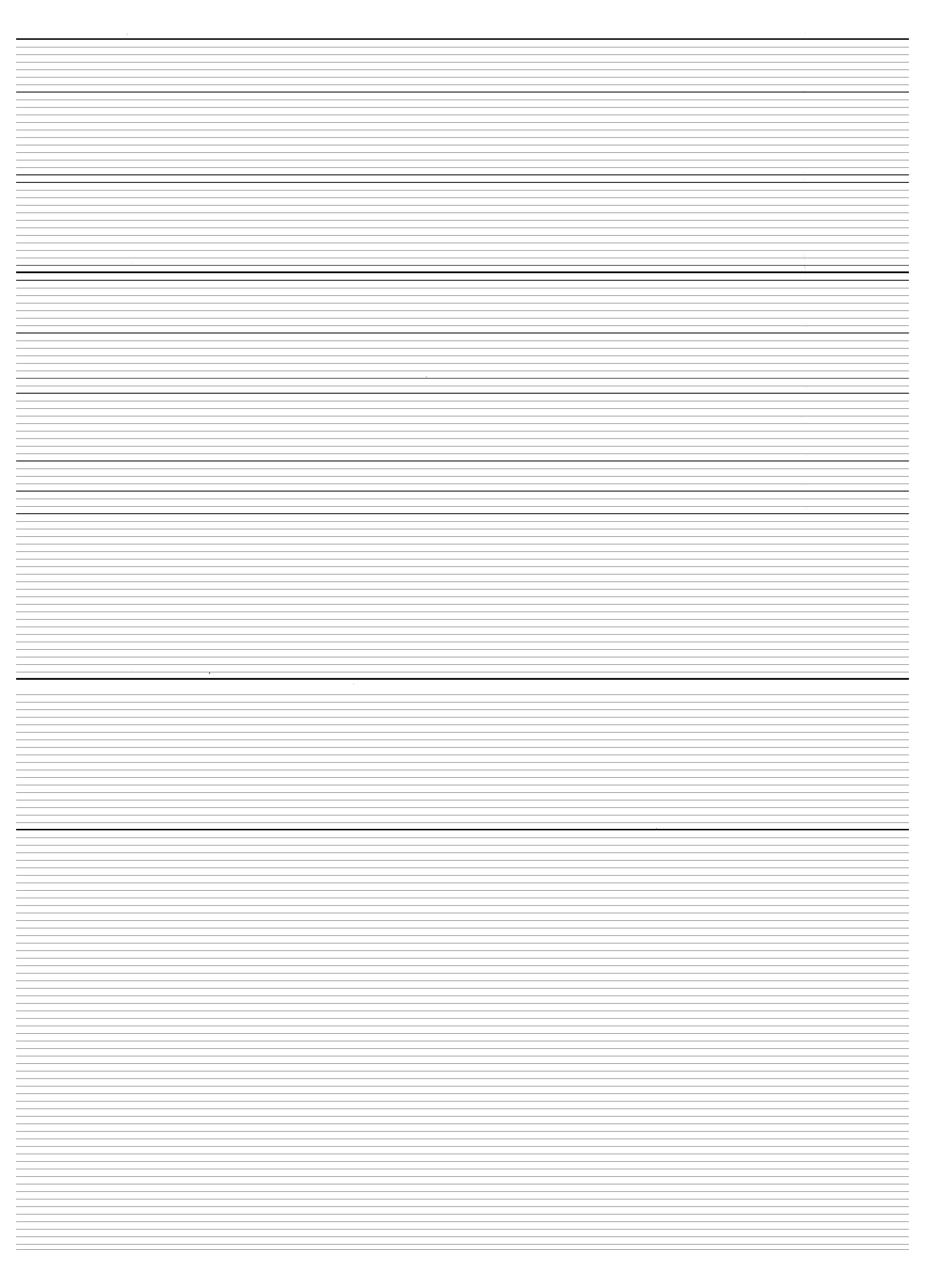
إذن لا يمكن أن نفهم هذه التمييزات بين قوة العقل الفاعلة والمنفعلة من جهة، وبين قوتي العقل النظرى والعملي من جهة أخرى في اعتقادى إلا في ضوء نظريته في المعرفة ؛ فهو قد استهدف في تصورى التمييز بين المعرفة العقلية التي يقوم فيها العقل reason باستدلالاته عن طريق تحليل ما يأتيه عبر الحواس من انطباعات حسية وخبرات متراكمة وبين المعرفة الحدسية intuition التي يلتقط فيها العقل الماهية المعقولة برؤية عقلية (حدسية) مباشرة لا يتأثر فيها بالانطباعات الحسية ولا بظروف الزمان والمكان [٦٢].

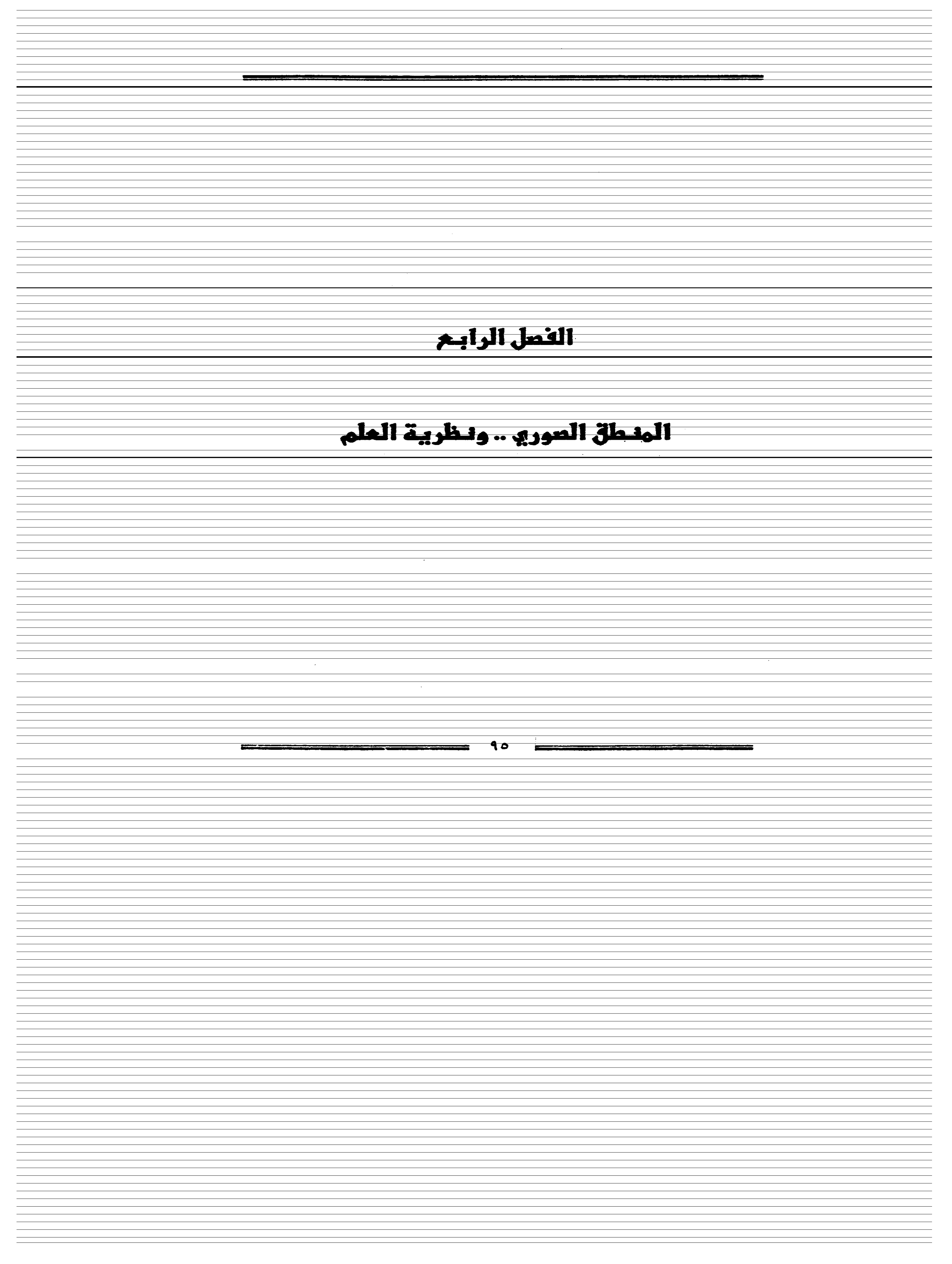
إن المعرفة العقلية يعتمد فيها العقل إذن على الخبرات الحسية ويستخدم فيها الاستدلال الاستقرائي للوصول إلى تقنين معين للظواهر وفهم علمي لقضايا العالم . وهذه الدرجة المعرفية حينما تعمل في ميدان الأخلاق تتجه نحو تحديد المؤلم واللذيذ وتطلبهما نتيجة إدراك مسبق لطبيعتهما من الواقع العملي المجرب وفي ضوء إدراك العقل إدراكاً مجرداً لطبيعة الخير والشر ولجوهر التمييز بين السلوك الفاضل والسلوك الشرير.

أما المعرفة الحدسية فهي الدرجة الأرقى والأهم من درجات المعرفة الإنسانية نظراً لأن العقل فيها لا يستند في ادراكاته لتلك الخبرات الجزئية – الحسية – ولا يعنيه إلا إدراك الحقيقة إدراكاً مجرداً بصرف النظر عن فائدتها العملية أو عن إمكانية الاستفادة منها في أى مجال من مجالات الحياة.

إن القوة الفاعلة (الحدسية) من العقل تقوم إذن فى نظر أرسطو بتكوين وتجريد التصورات الكلية العامة إذ بها نحدس grasps الحقائق الكلية على حد تعبير روس. وبها أيضاً نستدل من حقيقتين كليتين على حقيقة ثالثة (٦٣). فضلاً عن أن هذه القوة الحدسية من العقل هى ما تدرك ما لا يقع مطلقاً فى الخبرة الحسية ولا تخضع لتحليلات العقل العملى أو الاستدلالى من كائنات يقع على قمتها الإله ذاته.

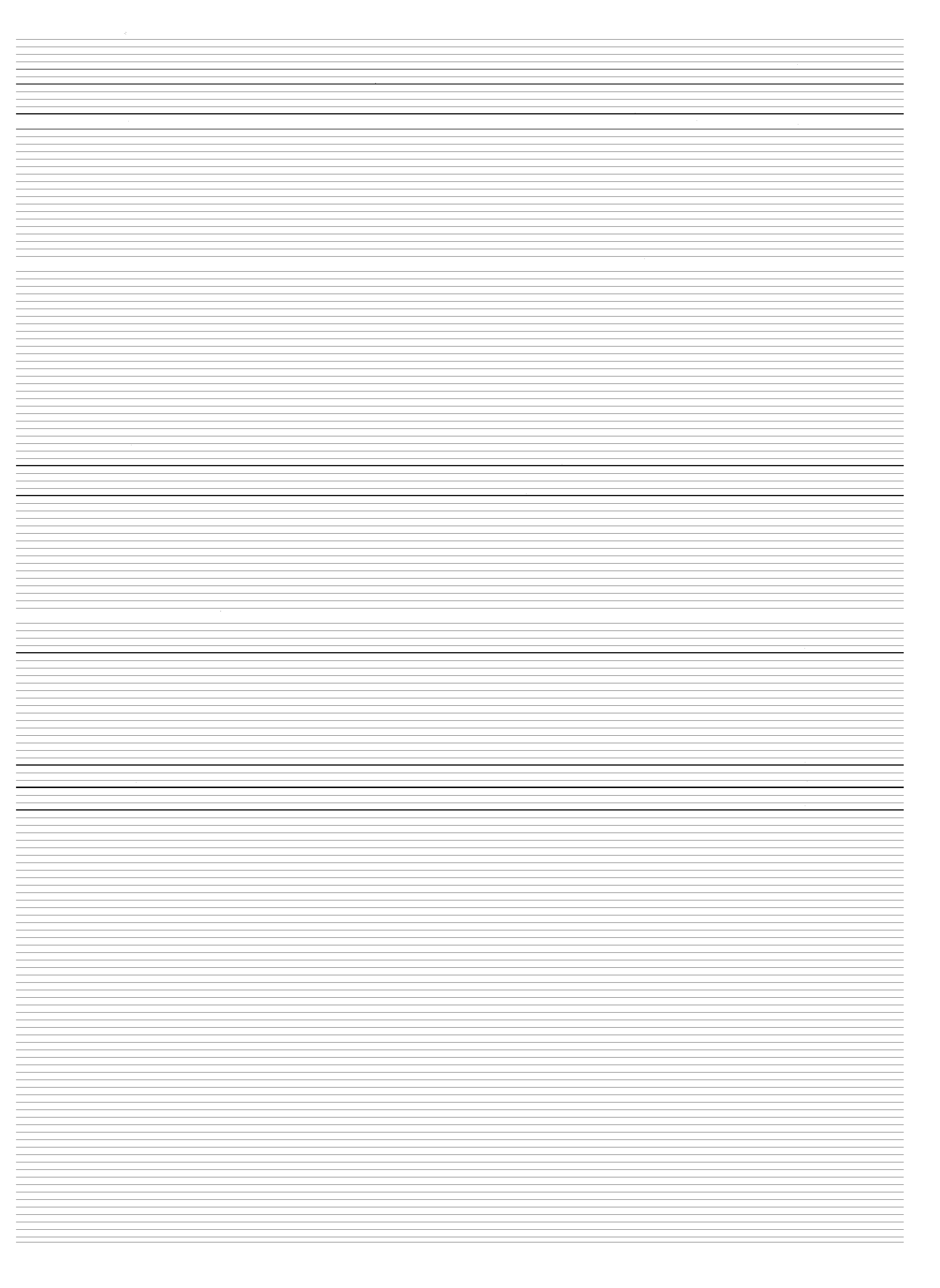
ولعل هذا هو ما دعى أرسطو أن يصف " القوة الفاعلة " من العقل بأنه "عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً"(٦٤). فهذا الخلود وتلك الأزلية لا يكتسبهما العقل إلا حينما يفارق الوجود المحسوس ليدرك حدساً ما لا يمكن أن يقع فى الخبرة الحسية ، وهو بالطبع الوجود الإلهى . ولا شك أن العقل بهذه القوة التأملية الحدسية التى تفارق وتدرك المفارق (أى الإله) يمكن أن يكتسب شيئاً من صفات الإله أى الخلود والأزلية فهو خلود إدراك ، وليس خلوداً لذات العقل إذ أن أرسطو لم يكن من المؤمنين لا بخلود النفس ولا بخلود العقل ككل . بل انصب حديثه هنا على تلك اللحظة التى يفارق فيها العقل بقوته الحدسية الوجود المحسوس ويصبح مختلفاً عما كان بالجوهر . فى هذه اللحظة فقط لحظة مفارقة الواقع المادى لإدراك ما وراءه يكتسب صفة الخلود والأزلية (٦٥).





الفصل الرابع

المنطق الصوري .. ونظرية العلم



المنطق الصوري .. ونظرية العلم

لا شك أن الإبداع الحقيقى لأرسطو فى تاريخ الفلسفة كما فى تـاريخ العلـم على حد سواء كان من خلال ابتداعه لعلم المنطق واكتشافه من ثم لقوانين التفكـير العلمى الإنسانى؛ فبعد أن بينا كيف بلور أرسطو فى نظرية المعرفة تحليلاً مبتكـراً ومفصلا لقوى الإنسان المعرفية وضرورة أن تستخدم جميعاً حسية كانت أو عقليـة فى إدراك الحقيقة ، كان لابد من التساؤل كيف لنا أن نميز ما نصل إليه من حقـائق وكيف يمكننا اكتشافها والتأكد من صحتها ؟!

وكيف يمكن أن يتأكد أمامنا صدق هذه الحقائق إذا قيست بما يدعيه الأخـرون وخاصة من السوفسطائيين وأتباعهم من إدراك لحقائق نسبية تختلف من شخص إلى آخر ومن وقت لآخر ؟ !.

لقد شغل سقراط وبعده أفلاطون بهذه التساؤلات وحاولا قـدر استطاعتهما الإجابة عليها وخاصة الأخير الذى بذل جهداً وفيراً عبر محاوراته المختلفة وخاصة فى المحاورات التى أخذت عناوينها من أسماء السوفسطائيين وكذلك فى محـاورات أخرى أهم مثل " الجمهورية " و " ثيـاتيتوس " و "السوفسـطائى " فـى اكتشـاف الصورة المثلى للعلم . ولم يجد هذه الصورة المثلى للعلم إلا فى ذلك العالم المفـارق "عالم المثل " الذى يحتوى وحده على الحقيقة المطلقة لكل ما نراه فى العالم المـادى المحسوس من أشياء . واتخذ من " الجدل " – الديالكتيك وسيلة للوصول إلى ذلـك " الكلى – المثال " المفارق .

ومع كل هذا الجهد الذى بذله أفلاطون فى محاولة بلورة نظرية دقيقة حـول "العلم" معناه ووسائل الوصول إليه ، إلا أن هذا الجهد قصر عن أن يقضـى علـى

السوفسطائيين وفشل فى القضاء على رؤيتهم النسبية للعلم . تلك الرؤية التى جعلت من الظن علما . ومن الجدل التمويهى وسيلة للتكسب ولتحقيق الشهرة والمجد ! !

وكان على أرسطو أن يعيد التفكير فى الأمر : ما الخطأ الذى ارتكبه أفلاطون فجعله بكل تلك الكتابات والمحاولات يفشل فى القضاء على الرؤية السوفسطائية التى انتشرت بين اليونانيين كانتشار النار فى الهشيم ؟ ! وكيف يمكن التوصل إلى طريقة جديدة لبلورة المعنى الحقيقى للعلم واكتشاف طرقاً أكثر ملائمة وواقعية للتمييز بين التفكير العلمى الصحيح ، والتفكير الزائف المخادع ؟ ! وسرعان ما اكتشف أرسطو الإجابات الصحيحة على تلك التساؤلات من خلال تحليله الجدى والمبتكر للتفكير الإنسانى فى مؤلفاته المنطقية المختلفة.

أولاً : المنطق أساس التفكير العلمى وآلة العلوم :

من المسلم به لدى غالبية المؤرخين أن أرسطو أبدع نسقاً منطقياً لا يعد الأول من نوعه فقط على صعيد الفلسفة الأوربية – الغربية ، ولكنه ظل العمل الوحيد الذى لا يدانيه عمل فى مرتبته لأكثر من أربعة وعشرين قرناً بعد ذلك (١).

ومن خلال وضعه لهذا العلم – علم المنطق كان أول من أبدع فكرة " العلم " ودشنها خلال كتابه " التحليلات الثانية " الذى يعد العمل المركزى الثانى فيما عرف بعد ذلك "بالأورجانون " بعد التحليلات الأولى " (٢).

ورغم أن أرسطو هو واضع هذا المنطق المسمى بالمنطق الصورى الذى يحدد فيه عموماً قواعد التفكير الصحيح مستقلة عن مضمون الأفكار التى هى موضوع ذلك التفكير ، إلا أن كتاباته المسماة " بالأورجانون " والتى جمعت ونسقت على نحو منهجى معين لم تكن كذلك حينما كتبها ؛ فالترتيب المتعارف عليه لهذه الكتابات يبدأ بالمقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى فالتحليلات الثانية ثم يأتى

بعد ذلك كتاب الجدل وكتاب المغالطات السوفسطائية وأحياناً ما ينضاف إليهم كتاب " الخطابة " وهذا الترتيب المتعارف عليه يشير إلى منهجية محددة في التفكير المنطقي حيث أن موضوع الكتاب الأول بحث التصورات أو الحدود التي يبدأ منها التفكير الإنساني ثم يأتي كتاب " العبارة " ليبحث في منطق القضايا بعد البحث السابق في منطق الحدود (أو التصورات) ، ثم تكون نظرية الاستدلال أو القياس بوجه عام هي موضوع " التحليلات الأولى " لننتقل بعد ذلك إلى نظرية البرهان بمعناها الدقيق، أي تلك الأقيسة التي تبدأ بمقدمات ضرورية في " التحليلات الثانية " ثم يأتي كتاب " الجدل " للحديث عن ما يسمى بالأقيسة الجدلية تلك التي تبدأ بمقدمات شائعة أو مظنون في صحتها ، أما كتاب " الخطابة " فيقدم بحثاً في نظرية الاستدلال الخطابي أو الإضماري الذي يبدأ بمقدمة واحدة وتكون الأخرى غائبة أو مضمرة . وبالطبع فإن الحديث في الكتابين الأخيرين عن القياس الجدلي والقياس الخطابي يستند على إدراك الصورة العامة للقياس التي كشف عنها في كتاب " التحليلات ".

هذه الصورة المنهجية التي درج عليها البحث في منطق أرسطو طبقاً لترتيب مؤلفاته المنطقية كشفت الدراسات الحديثة أنها لم تكن على هذا النحو عند أرسطو نفسه ؛ إذ أن الواقع هو أن أرسطو كتب " المقولات " والجزء الأكبر من " الجدل " أي من الكتاب الثاني حتى السابع منه قبل أن يكتشف صورة القياس المنطقي ، فهو لم يتأمل بادئ الأمر في قواعد الاستدلال إلا بغية وضع قواعد لنقاش سليم متأثر في ذلك بما كتبه أفلاطون من قبل في محاورتي " بارمنيدس " و " السفسطائي " حيث تولدت لأول مرة فكرة الأطر المنطقية وتقسيم الحدود وتصنيفها وتحديد الأجناس الأولى وعلاقات المحمول بالموضوع . وكل ذلك كان يستهدف بالطبع تحديد شروط النقاش التي من شأنها إفحام أعداء المنطق أو محترفي المماحكات اللفظية .

لقد رأينا أفلاطون يحاول جاهداً في فلسفته أن يجعل من هـــذا " الجـدل " جوهـر البحث الفلسفي كله . بينما لم يجد فيه أرسطو بعد فحـص وتمحيـص شـديدين إلا مجرد فن لا يأتي بيقين لأنه لا يضع نصب عينيه الأشياء ذاتها وإنما ظنون البشـر وآراؤهم حول هذه الأشياء . وحسب تعبير بريبه ، فإن " الجدل بما هـو جـدل ليس هو البنية المنطقية للتفكير بقدر ما هو العلاقات الإنسانية التي تترتب على هـذه البنية "[٣].

وعلى أي حال فقد كانت هذه نقطة انطلاق أرسطو في تأسيسه لعلم المنطـق بوصفه آلة ضرورية للتمييز بين التفكير الصحيح والتفكير الخاطئ ، وللتمييز فـي ذات الوقت بين العلم واللاعلم.

إذ أنه لاشك أن نقطة البداية في تحليل التفكير الإنساني هـي النظـر فيما يستخدمه الإنسان من تصورات أو مقولات لا يصح تفكير ، بل يستحيل ذلك التفكير في الأشياء بدونها، وتلك هي المقولات التي حددها أرسطو بعشر سبق لأفلاطـون أن تحدث عن بعضها في محاورتي " ثياتيتوس " ، و " السوفسطائي" دون أن يعطي قائمة محددة بها[٤]. وهذه المقولات العشر هي : مقولة الجوهر ousia كقولك إنسان وفرس. مقولة الكم quantity كقولك ذو ذراعين أو ثلاثة أزرع ، مقولـة الكيـف quantity كقولك أبيض أو كاتب ، ومقولة العلاقة أو الإضافة relation كقولـك ضعف أو نصف ، ومقولة المكان كقولك في اللوقيون أو فـي السـوق ، ومقولـة الزمان time كقولك أمس أو في العام الماضي ، ومقولـة الوضـع situation كقولك متكئ أو جالس، مقولة الفعل action كقولك يقطـع أو يحـرق ، ومقولـة الانفعال passion كقولك ينقطع أو يحترق[٥].

وعلى ضوء هذه المقولات يبدأ العقل في التفكير في الأشياء بعبـارات منـها العبارات المنطقية (أي القضايا) التي ميز فيها أرسطو بين موضوع هو ما نتحـدث

عنه ، ومحمول هو ما نحمله على موضوع الحديث ولابد لكى تكون هذه العبـارة أو تلك العبارة إحدى القضايا المنطقية أن يكون لدينا المعيار الـذى نحكـم بـه علـى صدقها أو كذبها . وهذا هو ما يميز التفكير العلمى عن التفكير غير العلمى بوجـه عام . فلا مجال فى " العلم " إلا الحديث من خلال عبارات أو "قضايا " نملك القـدرة على الحكم عليها بالصدق أو بالكذب . وما عدا ذلك تكون العبـارة فارغـة مـن المعنى تماماً أو ذات معنى ولكنه لا ينتمى لمجال التفكير المنطقى بوجه خـاص أو التفكير العلمى بوجه عام.

وإذا ما تبينت أمامنا صورة وأنواع القضايا المنطقية أو العلمية ، يمكننا بعـد ذلك صياغة الاستدلالات المنطقية سواء كانت استدلالات صوريـة بحتـة (وهـى الأقيسة) ، أو ذات ارتباط بالواقع المادى (وهى الاستقراءات) . فلدينا نوعـان مـن الاستدلال بوجه عام هما : الاستدلال الاستنباطى الذى يبدأ من مقدمات كلية يقينيـة لينتهى إلى نتيجة جزئية ، أى يبدأ مما هو كلى لينتـهى إلـى مـا هـو جزئـى . والاستدلال الاستقرائى الذى يبدأ من مقدمات جزئية يستخرجها من واقـع الأشـياء والظواهر الطبيعية المختلفة لينتهى إلى إقرار نتيجة كلية تتعلق بالتعميم علـى كـل مفردات الظاهرة موضوع الدراسة أى أن الاستقراء بوجه عام هو انتقال ممـا هـو جزئى إلى ما هو كلى .

وعلى ذلك لم يكن غريباً أن يعتبر أرسطو أن الاستقراء ربما يكـون مقدمـة ضرورية للقياس . رغم أن الثانى أكثر أهمية وأولوية وأدق من الأول كما سنوضح فيما بعد . وبقدر ما يقرب هذا العلم أو ذاك من صياغة قضاياه على النمط القياسـى فى صورته الصورية – البرهانية بقدر ما يكون أكثر دقة وأكثر يقينا من غيره.

وبالطبع فإن من الضروري قبل أن نشرع فى الحديث عن الاستقراء والقياس ودورهما فى تأسيس وتقدم العلوم من وجهة نظر أرسطو ، أن نتحدث عن معنى العلم لديه وكيف يمكن التمييز بين العلم واللا علم.

ثانياً : معنى " العلم " والتمييز بينه وبين " اللا علم " (الظن والفن) :

لقد اتفق أرسطو مع أفلاطون فى استخدام مصطلح الإبستيمى episteme للدلالة على العلم science بمعناه الدقيق ، لكنه هو الذى استطاع بلورة مفهوم أكثر وضوحاً للتمييز بين ما هو علم وبين الصور الأخرى للنشاط العقلى (٦)؛ فالعالم هو من يمتلك العلم بالتفسير العقلى للأشياء بمعرفة عللها والمبادئ الأولى لها protan aitiai (٧).

إن معرفة تلك العلل والمبادئ تعنى ببساطة معرفة جوهر الشئ أى الماهية النوعية التى تميزه عن غيره من أنواع الأشياء الأخرى.

وبالطبع يكون التساؤل هنا : وكيف يمكننا أن نصل إلى إدراك هذا الجوهر؟!

لقد كان أفلاطون يرى ببساطة أنه لا يوجد إلا فى ذلك العالم المفارق " عالم المثل " وأنه لكى ندرك حقيقة أى شئ فى هذا العالم الظاهر لابد من أن ندرك أولاً ماهيته الكلية فى عالم المثل . أما أرسطو فيبدأ بالطريق العكسى ؛ فأفلاطون يصر على البدء بمعرفة الكلى لنتعرف من خلاله على الجزئيات التى تمثل ظلاله ! أما أرسطو فيرى أن البداية المنطقية هي البدء باستقراء الجزئيات والانتقال منها إلى إدراك الكلى ؛ فسائر الكائنات باستثناء الإله لا يمكن أن تعرف إلا عن طريق التجربة باستقراء الحالات الفردية والانتقال منها إلى الحالات الكلية ، ومن الصور الدنيا إلى الصور العليا ، فلابد إذن للوصول إلى الحقائق الكلية من القيام بالكثير من التحليل والوصف والاستقراء .

ورغم أن هذا الفرق بين رؤية أفلاطون ورؤية أرسطو يبدو في الظاهر بسيطا إلا أنه في رأى المتخصصين في تاريخ العلم يبدو عميقا وبعيد المدى لأنه دلالة على اقتراب أرسطو من المعنى الحديث للعلم [٨].

[أ] الفرق بين العلم والظن Doxa :

وقد تميزت رؤية أرسطو [illegible] لمعنى العلم بأنه قدم تمييزات دقيقة بين العلم والصور الشائعة الخاطئة للعلم أو ما يمكن أن نطلق عليه "اللاعلم".

وكان أبرز هذه التمييزات تمييزه بين العلم والظن ؛ فموضوع العلم يختلف عن موضوع الظن ؛ حيث أن العلم يدرس " ما هو ضروري " بينما الظن يقع على " المحتملات " التي يمكن أن يكون الصدق فيها صدقاً زائفاً أو يكون الزائف فيها صادقاً . وبالطبع فقد استفاد أرسطو في هذا التمييز أيضاً برأى أفلاطون الذى ميز تمييزاً قاطعاً بين العلم episteme والظن Doxa على أساس التمييز بين العالمين: المعقول (المثل) والمحسوس (العالم الطبيعي). وإن كان التمييز الأرسطي مختلفاً لأنه جاء منطقياً ومعرفياً في المقام الأول حيث يقول أرسطو مؤكداً ذلك : " أن العلم والعلوم المختلفة مخالف للظن والمظنون بأن العلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية ؛ والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه . وقد توجد أشياء هي صادقة وموجودة غير أنها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه . فمن البين إذن أن في هذه لا يكون علم " [٩].

. وهكذا فالعلم هو فقط ما به يتم إدراك الماهية الكلية لأى شئ لأنها هي الثابت الذى لا يتغير من الشئ . أما ما عدا ذلك فهو ليس موضوعاً لليقين ومن ثم فهو ليس علماً.

[ب] الفرق بين العلم والظن techne :

وفى ضوء هذا التمييز بين العلم والظن يميز أرسطو أيضا بين العلم والظـن. والظن techne يعنى فى الاصطلاح اليونانى القديم المهارة فى الصنعة أو إتقـان صنعة معينة ومن ثم فموضوعه الأشياء التى يمكن أن تكون خلافاً لما هـو عليـه، وهذه الأشياء عادة ما تكون مرتبطة بعملية إنتاج خارجى يهديها العقل ويسـاعدها. وبالطبع فهذه الأشياء المنتجة يمكن أن تكون ويمكن ألا تكون ، أى يمكن أن ننتجـها ويمكن ألا نفعل ! ومن ثم فالإنتاج الفنى أو الفن عموماً يختلف عن العلم حيـث أن العلم هو " إدراك للأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود " حسب تعبير أرسـطو(٢٠). بينما الفن يرتبط بإنتاج أشياء يمكن أن تكون خلافاً لما هى عليه ، فضلاً عن أنـها ممكن أن توجد ويمكن ألا توجد !

وعلى أى حال فقد كشف أرسطو عن أن للظن فائدة لأنه أقرب إلى الخـبرة التى يجمعها صاحبها فتمكنه من إتقان صنعته لكنها لا يمكن أن تصل إلـى مرتبـة العلم ؛ فالخبير أو الفنان يعرف أن شيئاً ما هو هكذا لكنه لا يعرف لماذا هو هكـذا ! خذ مثلاً فالممرض يعرف أن هذا الدواء من واقع خبرته يشفى هذا المرض لكنـه لا يعرف لماذا يحدث هذا لأنه ببساطه يجهل علة المرض بينما الطبيب هو الذى يملـك العلم بالعلة وباللماذا . وهكذا الأمر بالنسبة للفرق بين البناء والمهندس المعمـارى ، بين الصياد وعالم الحيوان . . الخ.

إن الخبير عادة ما يكون عارفاً عن طريق الخبرة وتكرارها بالأمور الجزئيـة لكنه لا يستطيع أن يستنبط من هذه الخبرات القوانين العامة لأن مـن يملكـها هـو العالم الذى يملك العلم النظرى بهذه القوانين وبتلك المبادئ والعلل الكليـة للأشـياء والظواهر التى تقع فى نطاق تخصصه العلمى.

ثالثاً : تصنيف العلوم عند أرسطو :

لم يكن الفضل فقط لأرسطو فى محاولة تحديد دقيق لمعنى العلم والتمييز بينه وبين اللاعلم من وجهة نظره على الأقل ، بل كان له الفضل أيضاً فى أنه حاول ولأول مرة التمييز بين مجالات العلوم المختلفة وتحديد موضوعاتها ومنهجية البحث فيها.

لقد ميز أرسطو بين صنفين أساسيين من العلوم ؛ العلوم النظرية theortical science والعلوم العملية practical science . أما العلوم النظرية فهى الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) والرياضيات والطبيعيات وقد ميز بين مجالاتها على أساس أن الفلسفة تبحث فى الموجودات اللامادية اللا متحركة ، بينما تبحث الرياضيات فى الموجودات الجسمانية غير المتحركة ،أما الطبيعيات فتبحث فى الموجودات الجسمانية المتحركة [١١].

وبالطبع فقد آثار وضع أرسطو للعلوم الطبيعية ضمن العلوم النظرية مشكلة لدى الدارسين ؛ إذ المفروض أن البحث فى الطبيعة – كما فعل أرسطو فعلا – يعد بحثاً استقرائياً تجريبياً وذلك قد يتعارض مع وضعها ضمن مجموعة العلوم النظرية! لكن الحقيقة هى أنه كان يرى أن الطبيعيات يجب أن تصنف ضمن هذه المجموعة على اعتبار أنها تقوم على التسليم المسبق بافتراض الحركة والمادية فى الموضوعات التى تبحثها [١٢]. هذا فضلاً عن أن بنية التصنيف الأرسطى للعلوم كان يقوم على التمييز بين علوم نظرية وعلوم عملية وإنتاجية. ولم يقم على منهجية البحث فى هذه العلوم أو لم يكن يرجع إلى رفضه للملاحظة الحسية وإنكار دورها فى البحث العلمى كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان [١٣].

ومن جانب آخر فقد كان أرسطو يرى أن قضايا هذه العلوم الثلاثة بما فيها علوم الطبيعة هى قضايا ضرورية necessary وليست احتمالية . كل ما هنالك أن

الضرورة فى الفلسفة وقضاياها قد تختلف عن الضرورة فى علوم الطبيعة والرياضيات ؛ فالضرورة فى الميتافيزيقا ضرورة بسيطة أو مطلقة حيث أنها تبحث فى معرفة جوهر أى شئ وماهيته الضرورية . أما الضرورة فى الرياضيات والطبيعيات فهى ضرورة فرضية hypothetical مع اختلاف بسيط بين العلمين؛ ففى الرياضيات لو سلمنا بالمقدمات لأصبح من الضرورى أن تظهر النتيجة ولكن قد تكون المقدمات غير ضرورية الصدق لو أن النتيجة التى تظهر معروفة وواضحة الصدق . أما فى الطبيعيات فلو أن عملية الحركة قد اكتملت لاتضح أن الأحداث السابقة قد حدثت ضرورة. إن الضرورة فى الميتافيزيقا يجب أن تكون بحثاً فى الجوهر وفى الرياضيات هى بحث فى المسلمات أو المصادرات postulates أما فى الطبيعيات فهى بحث فى المادة [١٤].

أما العلوم العملية فهى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل[١٥]. وبالطبع فهى عملية نظراً لأنها ترتبط بسلوك الفرد فى الحياة اليومية وليس مهما فيها معرفة المبادئ النظرية المجردة للأخلاق أو للسياسة ، بل الأهم هو السلوك وفقاً لما نعتقده من هذه المبادئ . وهذا هو القاسم المشترك بين هذه العلوم .

وقد أشار أرسطو إلى صنف ثالث من العلوم هو العلوم الإنتاجية أو التخيلية poetical science كالشعر والموسيقى وغيرهما من الفنون [١٦]. إلا أنه لم يفصل الحديث بعد ذلك إلا فى فن الشعر.

وبالطبع فإنه إذا ما تساءلنا الآن عن أى العلوم أفضل عند أرسطو لكانت إجابته أن العلوم النظرية بوجه عام أفضل من العلوم العملية وأن كليهما أفضل من العلوم الإنتاجية . لكن الأمر عند أرسطو ليس على هذا النحو الحاسم إلا حينما يخص أفضلية العلوم النظرية على العلوم العملية . أما إذا كان تساؤلنا عن العلم

الأفضل على وجه الإطلاق بين كل هـذه العلـوم لكـانت إجابتـه أن " الفلسـفة " "الميتافيزيقا " هى الأفضل.

ولم تكن المفاضلة بين تلك العلوم واختيار " الميتافيزيقا " لتكون على رأسـها مسألة جزافية ، بل كانت نتيجة معايير محددة وضعها أرسطو للمفاضلة بين العلـوم بغرض ترتيبها ترتيباً منطقياً بحيث يستفيد العلم الأدنى من العلـم الأعلـى . وقـد جاءت هذه المعايير فى مواضع مختلفة من مؤلفاته، ففى " التحليلات الأولى " يـرى أن معيار الأفضلية هو " أن يكون العلم أكثر استقصاء أو يقينا " (١٧)، فـإن يكـون العلم أكثر يقينا وقضاياه أكثر استقصاء وشمولاً فهذا يعنى أنه العلم الأفضل والأقـدم والذى يمكن أن تعتمد عليه العلوم الأدنى " فعلم العدد مثلاً أكثر استقصاء ويقيناً مـن علم الهندسة " (١٨).

وبالطبع فإن هذا المعيار يعنى ببساطة أننا نفضل علماً على آخر مـن حيـث عمومية مبادئه وقلتها ومدى صوريتها . ومن ثم يكون هذا العلم أهم من العلوم ذات المبادئ الأكثر والأقل شمولاً وعمومية والأقل صورية وهكذا .

وقد أشار أرسطو إلى معيار آخر للمفاضلة بين العلوم فى كتاب " الطوبيقـا " حيث " يقال أن علماً أفضل من علم .. إما لأنه أصح وإما لأن معلوماته أفضل"(١٩). وبالطبع فإن هذا المعيار مرتبط بسابقه حيث أنك لا تستطيع أن تقرر أن قضايا هـذا العلم أصح أو أفضل إلا فى ضوء مدى صوريتها ومدى عموميتها ومدى اسـتنادها على مبادئ قبلها أكثر عمومية وأكثر صورية وأكثر يقيناً.

على أى حال فإن أرسطو فى ضوء المعايير السابقة وجد أن " الميتافيزيقـا " أفضل العلوم فهى العلم الأكثر قداسة والأكثر شرفاً حيث أنه يجعل مـن الإلـه موضوعاً له ومن بحث جوهر الوجود عموماً موضوعاً للبحث . وحتى إن كـانت العلوم الأقرب تبحث فيما هو ضرورى إلا أنها بالقطع ليست أفضل من الميتافيزيقـا

لأن موضوع هذا العلم وهو البحث فى ماهية الوجود عامة وفى ماهية الوجود الإلهى على وجه الخصوص هو أسمى الموضوعات وأكثرها قداسة وشرفاً [٢٠].

وقد يتساءل السائل هنا : هل يعنى ذلك أن نقطة البداية فى العلم بالمعنى الأرسطى ينبغى أن تبدأ من البحث الفلسفى الميتافيزيقى عن ماهية الوجود ؟ وهل الميتافيزيقا بهذا المعنى بقضاياها وشرف موضوعها تسبق المنطق وهو العلم الذى يضع المبادئ والقواعد التى تهدينا إلى التفكير الصحيح فى أى موضوع كان ؟ !.

رابعاً : الميتافيزيقا لها الأولوية والمنطق آلتها :

الحقيقة أن هذين السؤالين فى غاية الأهمية نظراً لأنهما يستوضحان جانباً مهما من نظرية العلم عند أرسطو ومكانة أهم علمين لديه " الميتافيزيقا " و"المنطق" أما عن السؤال الأول فإنه ليس شرطاً عند أرسطو أن نبحث فى ماهية الوجود أى فى الميتافيزيقا " قبل البحث فى صور الوجود التى نراها أمامنا . بل ربما يكون العكس هو الصحيح وهو كذلك فعلاً عند فيلسوفنا الذى تميزت فلسفته بروح علمية تجريبية واضحة . فالخبرة الحسية بما حولنا من أشياء وظواهر واستقراء ما يبدو لنا من هذه الظواهر هو ما يقودنا إلى التساؤل عن ماهية هذه الأشياء والظواهر حتى يمكننا فى النهاية التمييز حسب التعبير الأرسطى بين " ما هو أعرف وأظهر لنا " من أى شئ أو من أى ظاهرة ، وبين " الأشد ظهوراً على الإطلاق " من هذا الشئ أو من تلك الظاهرة [٢١]!

حيث أننا نبدأ معرفتنا بالأشياء عادة من معرفة ما يبدو لنا ظاهرا من صفاتها ومن جمع هذه الصفات . ثم يقودنا ذلك إلى التساؤل عن ماهيات هذه الأشياء وهى الماهية الكامنة خلف هذه الصفات الظاهرة والتى لا يمكننا أن نصل إليها إلا باستخدام الحدس الذى نلتقط به هذه الماهية بعد أن نستدل على وجودها عقلياً من ما استقرأناه من الصفات الظاهرة للشئ ! وحينئذ نكون قد وصلنا إلى إدراك " الأشد

ظهوراً على الإطلاق " ؛ فرغم أن الماهية إذن لا تظهر لنا من البداية وتكون غير واضحة أو ظاهرة ، فإنها هى – حين نصل إلى معرفتها – الأشد ظهوراً والأكثر كشفاً عن حقيقة الشئ وجوهره من صفاته الظاهرة تلك !

وهكذا فإن معرفتنا بالصفات الظاهرة لما نريد معرفته من أشياء تسبق زمانياً إدراكنا لماهيته وجوهره . ومع ذلك فإن هذه " الماهية " هى الأسبق منطقياً ؛ إذ أن معرفتنا بأفراد أو بجزئيات أى ظاهرة أسبق زمانياً من معرفتنا بماهية النوع الكلية وإن كانت معرفتنا بهذه الماهية هى الأسبق منطقياً ولها الأولوية على معرفتنا بتلك الجزئيات المفردة !

وفى ضوء ذلك يمكننا القول بأن البحث فى الطبيعيات له عند أرسطو أسبقية زمانية حيث أن موضوعها هو دراسة جزئيات الظواهر المادية – المتحركة ، ومع ذلك فهذا البحث فى الطبيعة من خلال هذا المنهج الذى يبدأ بالاستقراء وينتهى بمحاولة حدس الكلى فى الطبيعة هو الذى يقودنا حتماً إلى التساؤل عن " ماهية الماهيات " فى الوجود ، أو إن جاز التعبير عن كلي الكليات " أو بالتعبير الأرسطى عن " صورة الصور " أى عن الإله وهو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا .

إذن فالأولية الزمانية للبحث الطبيعى، بينما " الأولوية " والأسبقية المنطقية هى للبحث الميتافيزيى فى ماهية الجود ككل . ولا تعارض هنا فقد قلنا منذ بداية حديثنا عن فلسفة أرسطو أنها فلسفة ذات مدخلين (طبيعى وميتافيزيقى) إن دخلنا من أحدهما فسيوصلنا حتماً إلى الآخر. ومن ثم فكلاهما مدخل له أهميته وإن كان الأجدى والأكثر بساطة ووضوحاً هو أن نبدأ من " الطبيعة " لنصل إلى " ما بعد الطبيعة "، من البحث فى الجزئيات لنصل إلى الكليات ثم إلى" كلى الكليات" أو صورة الصور.

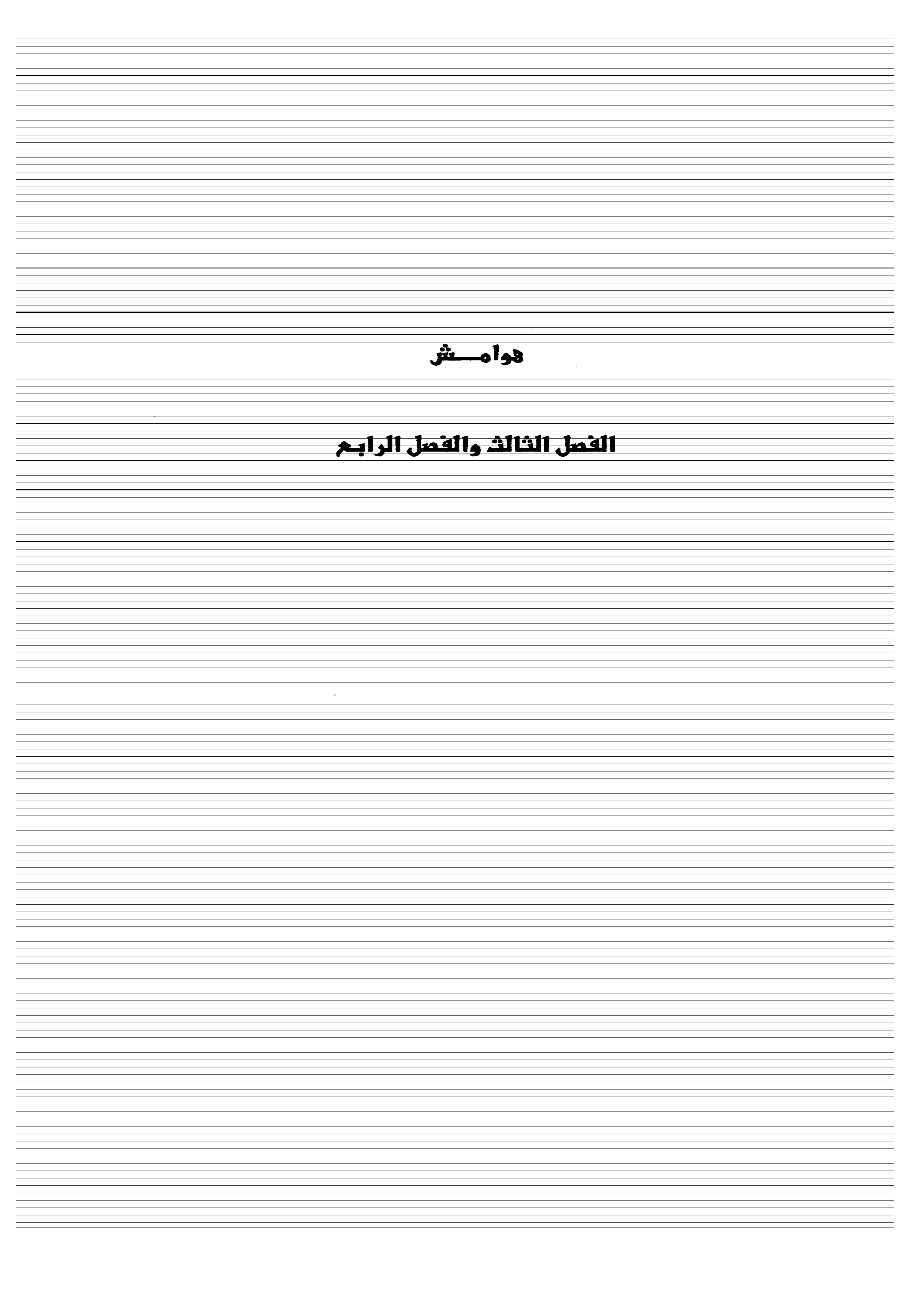
وإذا كانت تلك هى إجابتنا عن السؤال الأول الذى يخص نقطة البدء فى البحث العلمى عند أرسطو ، هل بالطبيعة ، أم " بما بعد الطبيعة " ؟ ! فإن التساؤل الثاني ربما يكون أكثر صعوبة لأنه يتعلق بأيهما نبدأ بصورة مطلقة هل بالمنطق أم بالميتافيزيقا ؟ !

والحقيقة اللافتة للنظر هنا أن أرسطو قد تخلص من الإجابة المباشرة عن هذا السؤال حينما لم يضع المنطق فى حسبانه وهو يصنف العلوم وجعله خارج دائرة التصنيف . ومن ثم فقد نظر تلامذته وشراحه إلى المنطق على أنه كما أشرنا من قبل " آلة " لكل العلوم بما فيها طبعاً " الميتافيزيقا " .

فالمنطق بوصفه العلم المبدأ وباعتباره العلم الذى يضع القواعد العامة للتفكير الصحيح، هو العلم الذى يساعدنا فى البحث عن ماهية أى شئ بما فيها ماهية الوجود ككل ، وماهية الوجود الإلهى أيضاً وإن لم يكن موضوعه هو هذا البحث فى ذاته ، بل إكسابنا طريقة التفكير الصحيحة فى الوجود فقط.

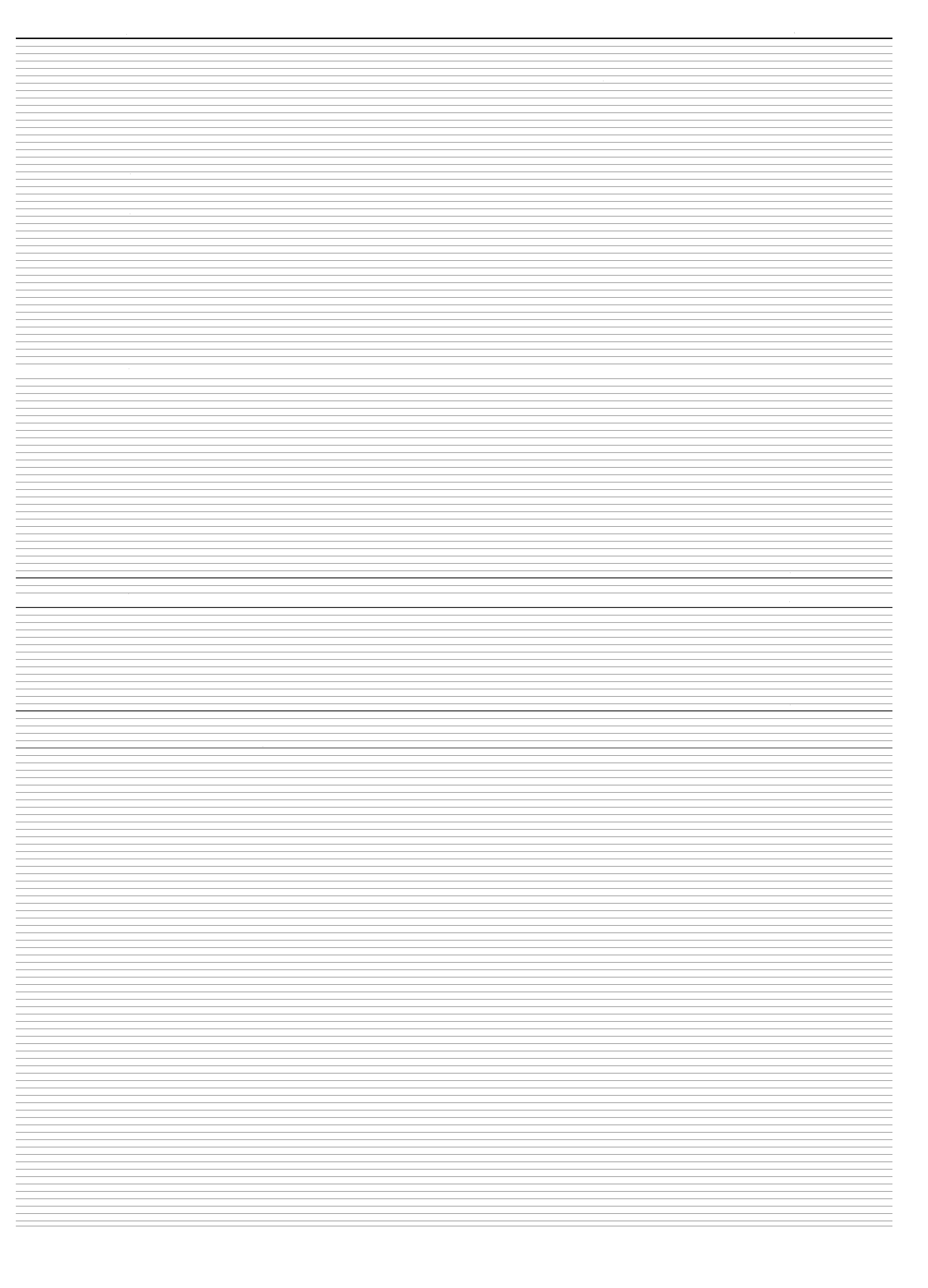
فالمنطق ليس إذن علماً ككل العلوم له موضوع من موضوعات الوجود يختص بدراسته بل هو علم يختص بدراسة التفكير الإنسانى ككل بصرف النظر عن موضوع هذا التفكير . فقد أخرجه أرسطو من دائرة العلوم ذات الموضوعات المحددة وجعله آلة لكل هذه العلوم.

ومن هنا فإن الأقرب إلى الفهم الأرسطى أن المنطق هو نقطة البداية المطلقة لأى دراسة يمكن أن تكون علمية سواء كان هذا العلم نظرياً أم عملياً أو حتى إنتاجياً . ولا داعى هنا أن نتساءل : أيهما أفضل : المنطق أم الميتافيزيقا ؟ ! فكلاهما فى هذا السياق له نفس الأهمية ؛ فالميتافيزيقا أفضل بسمو وشرف موضوعها والمنطق أفضل لأنه بدونه لا يمكن لإنسان أن يفكر بشكل سليم فى أى موضوع بما فيه موضوع " الوجود ذاته " ومبدأ هذا الوجود وعلته الأولى " الإله ".



هوامـــش

الفصل الثالث والفصل الرابع



• هوامش الفصل الثالث :

١- انظر من هؤلاء المؤرخين الذين يبدأون عرض فلسفة أرسطو بين عـرض منطقه على سبيل المثال :

- Ross : Op. Cit., P. 21.
- Farrington: Op.Cit., P. 74.
- Zeller: Op. Cit., P. 169.

- د. أميرة مطر ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٥٣.

- اميل برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٢٦.

- يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ١١٨.

٢- انظر على سبيل المثال : د. بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٦١.

٣- انظر على سبيل المثال :

G.E.R. LLoyd: Aristotle:The Growth & Structure of this thought, Cambridge University Press, London 1982, P.111.

٤- انظر على سبيل المثال :

- ماجد فخرى : أرسطو طاليس – المعلم الأول ، المطبعة الكاثوليكيـة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٢١.

Taylor A.E. : Op. Cit., P. 14.

٥- انظر :

D.J. Allan: The philosophy of Aristotle, Oxford University Press, 1979, P. 13.

٦- انظر :

Jonathan Lear: Aristotle- The desire of understand, Cambridge University Press, 1988, P. 15.

٧- انظر :

Abraham Edel: Aristotle and his philosophy, Croom Helm London, The University of North Carolina, Press, U.S.A, 1982, P. 16, P. 30.

٨- أرسطو طاليس : كتاب النفس : نقله إلى العربية أحمد فــؤاد الأهوانــى ، وراجعه على اليونانية الأب جورج شــحاته قنواتــى ، (٤٠٢ و - ١، ٢)، الترجمة العربية ، ص ٣ ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٩م.

9- Aristotle: Metaphysics, translated by W.D. Ross, in "Great books of the western world" (8), Aristotle (I), Wiliam Benaton publisher, Encyclopaedia Britannica 1952, (B.I.Ch.I P. 980), P. 499.

١٠- أرسطو طاليس : كتاب النفس ،الترجمة العربية ، ص ١٠.

١١- جان بيير ديمون : الفلسفة القديمة ، ترجمة ديمترى ســعادة ، المنشــورات العربية ، سلسلة ماذا أعرف ، ١٩٧٤م ، ص ٧٨.

١٢- أرسطو طاليس : كتاب النفس (٤١٧و) الترجمة العربية ، ص ٥٩-٦٠.

13- Ross (Sir W.D.): Aristotle, London, Methuen and Co. LTD., reprinted 1974, P. 162.

14- Aristotle: On sense and the sensible (Ch.I, P. 436 b), translated byJ.I. Beare, in "Great Books" of the western world", (8) Aristotle Vol. I, William Benton publisher, encyclopaedia Britannica Inc., 1952, P.673.

15- Aristotle: De Plantis (B.I.Ch. I. P. 815b), Eng. Trans. By E.S. Forster, the works of Aristotle- translated into English under the editorship of W.D. Ross, Vol. VI Opuscula, Oxford, at the Clarendon Press, 1961.

16- Aristotle : On sense and the sensible (p. 441b- 442a), Eng. Trans. P 678- 679.

17- Ibid (P. 442a) Eng. Trans., P. 679- 680.

١٨- انظر : أرسطو : كتاب النفس ، الترجمة العربية ، ص ٦٥- ٦٦.

وكذلك :

Aristotle: On sense and the sensible, Eng. Trans. P 695.

19- Ross (S.W.D.): Op. Cit., P. 139.

وانظر: كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، الطبعة الثالثة، ص٤٣- ٤٤.

٢٠- أرسطو : كتاب النفس ، الترجمة العربية ، ص ص ٦٩- ٧٤.

وانظر كتابنا : نظرية المعرفة ، ص ص ٤٤- ٤٥.

٢١- أرسطو : كتاب النفس ، الترجمة العربية ، ص ٧٥.

٢٢- نفسه ، ص ٧٦.

وانظر كتابنا السابق الإشارة إليه ، ص ٤٥- ٤٦.

٢٣- أرسطو : نفس المصدر ، الترجمة العربية ، ص ٧٨.

٢٤- نفسه .

٢٥- نفسه ، ص ٧٩.

٢٦- نفسه ، ص ٨٠.

٢٧- انظر إلى جانب كتاب النفس ، كتاب " الكون والفساد " لأرسطو طاليس : (ك٢-ب٢- ف٢ ، الترجمة العربية ، ص ١٧٠ ، وكذلك كتابه " أجزاء الحيوان " المقالة الثانية ف١- ص ٦٤٧ ، الترجمة العربية ص ٦٩.

٢٨- أرسطو : كتاب النفس ، الترجمة العربية ، ص ٨١.

٢٩- نفسه ، ص ٨٢.

٣٠- نفسه ، ص ٨٤ ، ص ٨٥.

٣١- نفسه ، ، ص ٨٧.

٣٢- أفلاطون : ثياتيتوس ، الترجمة العربية ، ص ١٠٦.

وانظر مقدمة الترجمة للدكتورة أميرة حلمى مطر ، ص ١٨.

33- Hicks (R.D.) His introduction to his translation of De Anima of Aristotle, Cambridge 1907, P. XIVII.

34- Allan (D.J.): The Philosophy of Aristotle, P. 74.

٣٥- أرسطو : نفس المصدر ، ص ٩٣.

٣٦- ابن رشد : تلخيص كتاب النفس لأرسطو ، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فـؤاد الأهوانى، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م، ص ٥٦.

٣٧- أرسطو : نفس المصدر ،ص ٩٤- ٩٥.

٣٨- نفسه ، ص ٩٩- ١٠٠.

٣٩- نفسه ، ص ٩٦- ٩٧.

٤٠- نفسه ، ص ١٠٢.

٤١- نفسه ، ص ١٠٣.

٤٢- نفسه ، ص ١٠٤.

٤٣- نفسه ، ص ١٠٤- ١٠٥.

٤٤- نفسه ، ص ١٠٥.

٤٥- نفسه (٤٢٩و) ، الترجمة العربية ص ١٠٧.

46- Aristotle: On Memory and Reminiscence (Ch. I-P. 499W), Translated byBear, in "Great Books of the Western World", (8)- Aristotle – Vol. I, willim Benton, Publisher, Encyclopaedia Britincia inc. U.S.A. 1952, P. 690.

٤٧- يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٥٣م ، ص ١٦٢- ١٦٣.

48- Aristotle; Metaphysics (B.I), P. 499.

٤٩- أرسطو: دعوة للفلسفة (٥١٧) ، الترجمة العربية للدكتور عبدالغفار مكاوى، ص ٣٧.

٥٠- أرسطو : النفس ، الترجمة العربية ، ص ١٠٨.

٥١- نفسه ، ص ١٠٨-١٠٩.

٥٢- نفسه ، ص ١٠٩.

53- Barnes (J.): Aristotle's concept of mind, meeting of the Aristotelian society at 517 Tavistoc place, London, January 1972, P. 110.

٥٤- أرسطو : كتاب النفس ، الترجمة العربية ، ص ١١٢.

55- Zeller (E):Outlines of the history of Greek philosophy, English Trans. ByL.R. Palmer, 13ed. P. 187.

56- Ibid.

٥٧- راجع كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو الطبعة الثالثة، ص ص٨٠-٨٨.

٥٨- انظر تفاصيل ذلك التمييز بين درجتى المعرفة عند أرسطو فى كتابنا السابق، الفصلان الثالث والرابع.

59- De Corte (M.): La Doctorine d' intelligence Chez Aristote, essai d'exergese J. vrin, 1934, PP. 49- 50.

٦٠- أرسطو : كتاب النفس (ك٣- ف٧-ص ٤٣١ ظ) ، الترجمة العربية، ص ١١٠- ١١٩.

٦١- أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك٦- ب١- ف ٦) ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير ، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، ١٩٢٤م، ص١١٥.

٦٢- أنظر :

Wild (K.W.) Plato's presentation of intuitive mind in his portrait of Socrates, "Philosophy", Vol. XIV, 1939, P. 326.

وانظر كذلك : Ross (S.W.D.) Aristotle, P. 152.

وأيضاً : Allan (D.J.): The Philosophy of Aristotle, P. 78-83

63- Ross (J.W.D.) His introduction of De Anima of Aristotle, PP. 46- 47.

٦٤- أرسطو : كتاب النفس [٤٣٠- (٢٣-٢٤)]، الترجمة العربية ص ١١٢.

٦٥- راجع تفاصيل هذا التفسير المعرفى لتلك الصفات التى وصف بها أرسطو " القوة الفاعلة" من العقل فى كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو، ف٣ ص١٠٠، وما بعدها.

• هوامش الفصل الرابع :

1- Fuller B.A.G: History of Greek philosophy (Aristotle), New York, Heney Holt and Company, U.S.A 1931, P. 162.

2- Randall (John Herman): Aristotle, Columbia University Press, New York and London, 1962, P. 32.

٣- أميل برييه : تاريخ الفلسفة – الجزء الأول – الفلسفة اليونانية ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢م ، ص ٢٢٦- ٢٢٧.

4- Dumitriu (A.): History of logic, Vol. I, English edition Abacus press 1977, P. 154.

٥- انظر :أرسطو : كتاب المقولات ، الترجمة العربية (ف ٤- ب١)، ص٦.

وانظر أيضاً : كتابنا : نظرية العلم الأرسطية، الطبعة الثانية، ص٨٥-٨٦.

6- Finley (M.I.): The Ancient Greeks, Penguin books, reprinted 1979, P. 120.

7- Aristotle: Metaphysics (B.I- Ch.I P. 981b) Eng. Trans., P. 550.

وانظر أيضاً : أرسطو : الطبيعة (ك١- ب١- ف ٢١) ، الترجمة العربية : أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٣٥م ، ص٣٨٧-٣٨٨.

٨- انظر: جورج سارتون : تاريخ العلم – الجزء الثالث ، الترجمة العربية ص ٢٢٤- ٢٢٥.

وكذلك : Allan (D.J.): The philosophy of Aristotle, P. 146.

٩- أرسطو : التحليلات الثانية (مقالة ١- ف ٣٣- ص ٥٨٨)، الترجمة العربية ص ١٢٢. وانظر كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، الطبعة الثانية ، ص ٣٢- ٣٣.

١٠- أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك٦ - ب ٥ - فقرة ١) ، الترجمة العربية ص ١٢٢.

وانظر كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، الطبعة الثانية ، ص ٣٢- ٣٣.

١١- انظر :

Aristotle: Metaphysics (P. 1025b), Eng. Trans., P. 546- 548.

١٢- مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ، ص ٣٩.

١٣- نفسه.

١٤- انظر :

Mckeon (R.) Introduction to Aristotle, edited by Mckeon, the Modern Library, New York 1974, P. 88.

15- Aristotle: Op. Cit., P. 547.

١٦- انظر :

Dumitriu (A.) Op.Cit., P. 146.

١٧- أرسطو: التحليلات الثانية (م٢- ف٢٧ - ص ١٨٧أ) ، الترجمة العربية القديمة ص ٣٩٥.

١٨- نفسه .

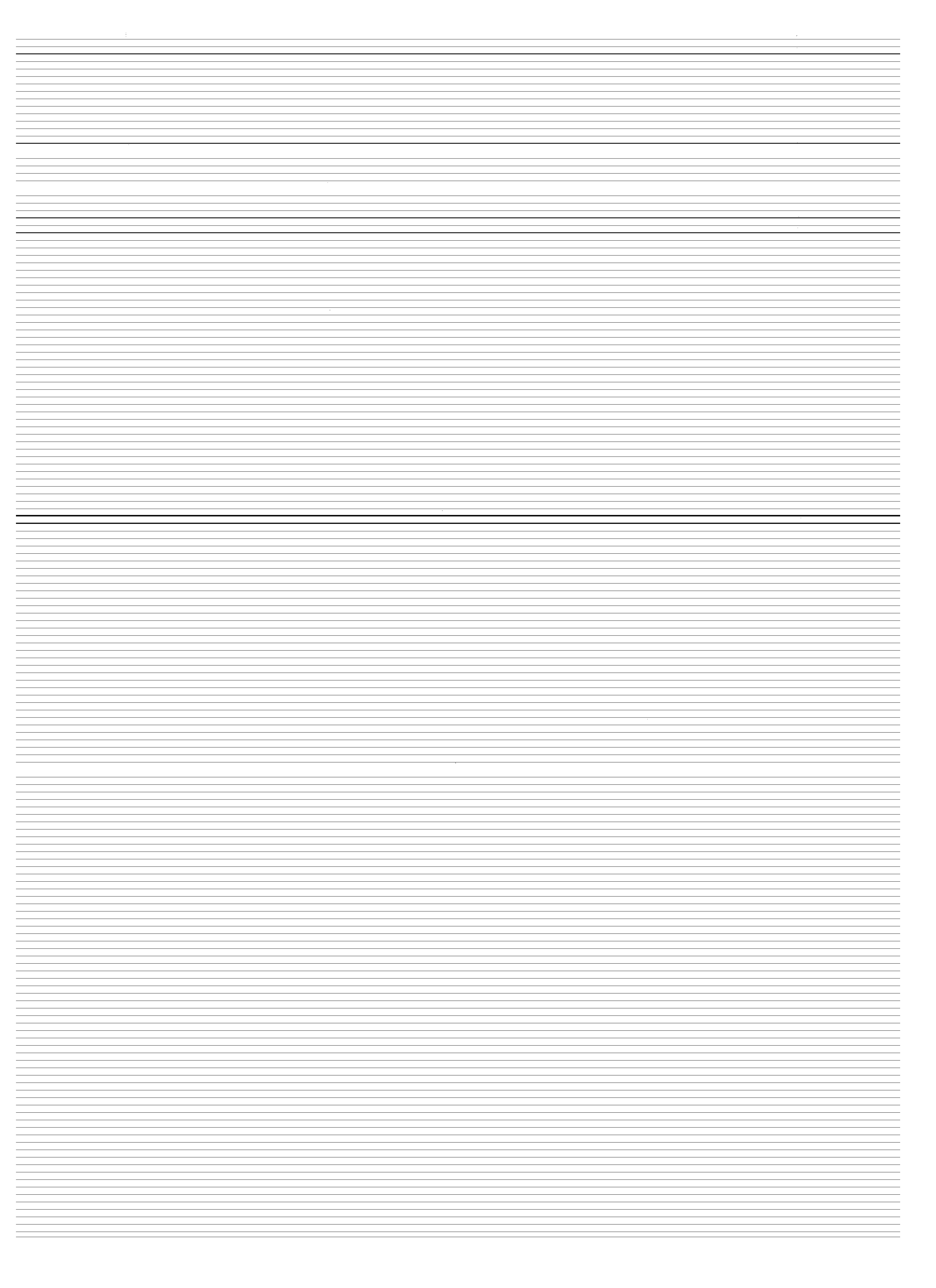
١٩- أرسطو : (الجدل) الطوبيقا (م٢- ف١- ص ١٥٧أ) ، ترجمة أبوعثمان الدمشقى ، تحقيق عبدالرحمن بدوى ضمن " منطق أرسطو " ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩م، ص ٩٥٧.

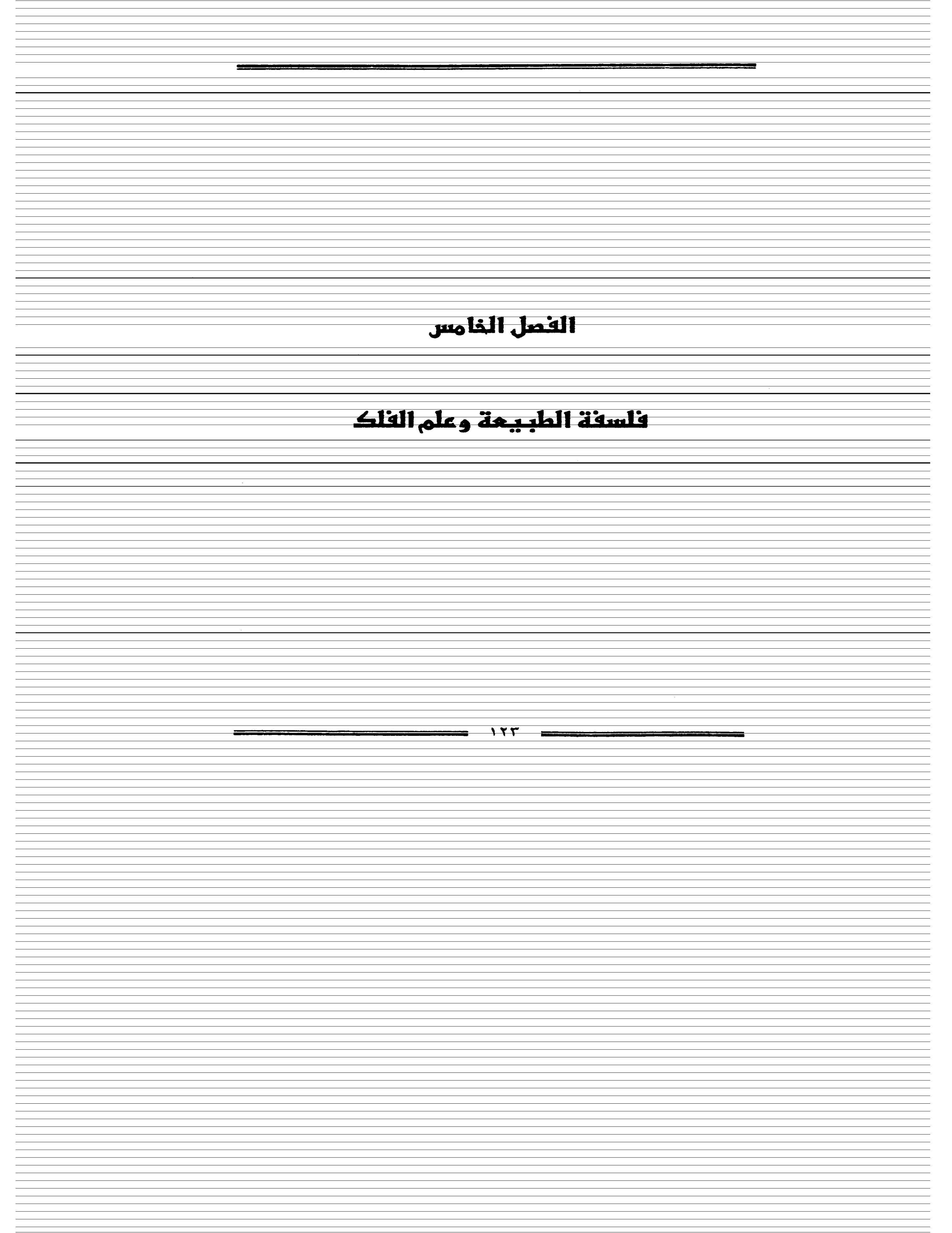
٢٠- انظر:

Aristotle: Metaphysics (B.I. Ch. 2-P. 983a), Eng. Trans., P. 501.

وراجع : كتابنا السابق الإشارة إليه ص ٤٣- ٤٤.

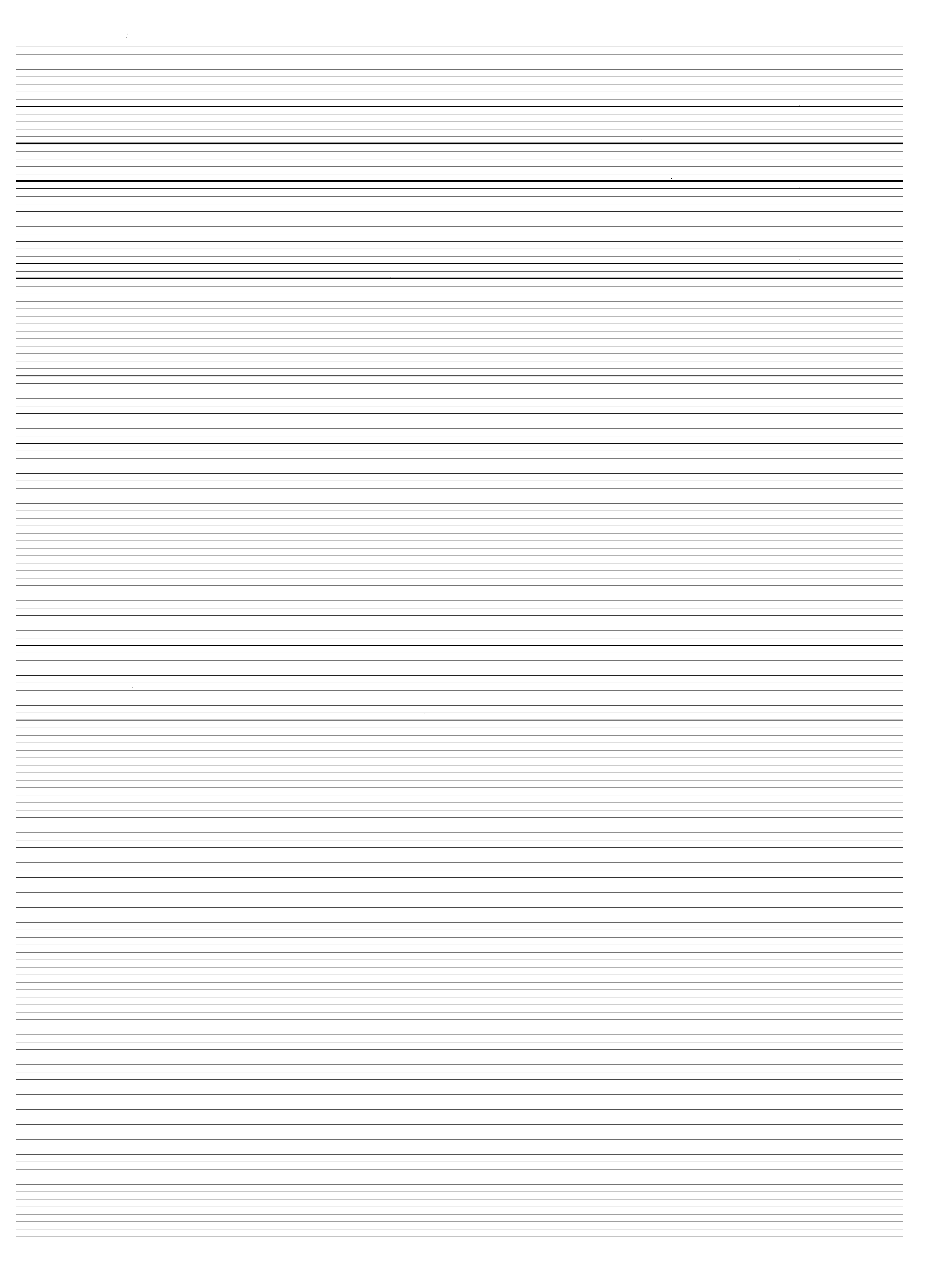
٢١- انظر : كتابنا السابق ، ص ٣٠- ٣١.





الفصل الخامس

فلسفة الطبيعة وعلم الفلك



فلسفة الطبيعة وعلم الفلك

تمهيد :

ليس من شك أن أرسطو قد خطا بعلم الطبيعة ولواحقه وخاصة علـم الفلـك وعلوم الحياة خطوات واسعة إلى الأمام. ورغم إنكار البعض استفادة اليونانيين مـن الشرق سواء في الفلسفة أو في العلم[1]، إلا أن هذه الاستفادة قائمـة وواضحـة ولا تحتاج منا مزيد بيان حيث أنه من المسلم به سبق حضارات الشرق على الصعيديـن الفلسفي والعلمي وقد أوضحنا فيما كتبناه حول السابقين على أرسطو مدى اسـتفادة كل هؤلاء من فلسفات الشرق وعلومه. ولما كان العلم بالذات تراكميًـا يـأخذ فيـه اللاحق من سابقه ويبني عليه فلا مجال لـهذا الإنكـار التعسـفي لتـأثر أرسـطو بإنجازات الحضارات الشرقية التي اعترف هو نفسه بمدى تقدمها خاصة في مجـال الطبيعيات وعلم الفلك.

إن التقدم الهائل الذي حققه أرسطو في أبحاثه العلمية لا يمكن أن يكـون قـد أتى دفعة واحدة أو من فراغ، بل جاء بلا شك نتيجة اطلاعه على ما حققه السابقون عليه من إنجازات سواء من الشرقيين أو من اليونانيين. لقد غـالى البعـض فـي وصف تأثر أرسطو بالعلوم الشرقية لدرجة أن قال أحدهم " أنه مقتنع بأن أرسـطو قد اكتسب تعليمه وحصل على كتبه من بلد آخر غير اليونان، بلد متقـدم بمسـافة كبيرة على ثقافة اليونان آنذاك وأن هذا البلد هو مصـر والمصرييـن"[2]. وصـور جورج جميس قائل هذه العبارة السابقة الأمر على أن أرسطو يمثل هوة ثقافية مداها خمسة آلاف عام هي المسافة الزمنية الفاصلة بين إبداعه وبين مسـتوى الحضـارة اليونانية في زمانه[3].

وبالطبع فإنه رغم اقتناعنا بأن إبداع أرسطو وخاصة على الصعيد العلمي يمثل كما قلت نقلة نوعية في تاريخ الفلسفة القديمة، فإن هذه النقلة لم تكن – كما قال جميس – نتيجة أنه حصل على كتبه من مصر أو من غيرها من بلاد الشرق القديم، بل كان نتيجة قدرته الهائلة على اكتشاف منطق جديد للتفكير الإنساني واستخدامه هذا النهج المنطقي العلمي في أبحاثه العلمية التي استفادت بلا شك في علوم الشرق القديم(٤).

وعلى أية حال فإنه لا يمكن استبعاد استفادة أرسطو من إنجازات البابليين والمصريين في علم الطبيعة بوجه عام وعلم الفلك بوجه خاص؛ فقد ذكر سيمبليقوس في شرحه لكتاب " في السماء – De Caelo " لأرسطو أنه كان لدى المصريين كنزًا من الأرصاد عن ٦٣٠,٠٠٠ سنة وأن البابليين جمعوا أرصاد ١٤٤,٠٠٠ سنة، كما نقل نفس المؤلف عن بورفيريوس تقديرًا متواضعًا حيث ذكر أن الأرصاد التي أرسلها كاليستينس من بابل بناء على طلب أرسطو كانت عن ٣١,٠٠٠ سنة. كان من الثابت إذن – على حد تعبير جورج ساتون في تاريخه للعلم – أنه كان في متناول الباحثين اليونانيين أرصاد شرقية لقرون عديدة وأنها كانت كافية لأغراضهم وقد حصلوا عليها من مصر ومن بابل ولا يمكن أن يكونوا قد حصلوا عليها في بلادهم.

إن إبداع أرسطو العلمي إذن لم يكن من عدم، وإنما كان مبنيًا على جهود السابقين واستثمارًا لما أبدعوه فضلاً عن أنه كان صاحب هذه النقلة النوعية التي أشرنا إليها من قبل. فقد انتقل العلم معه من عصر الهواية إلى عصر الاحتراف، من عصر البحث العلمي لأغراض علمية بحتة إلى عصر البحث العلمي الخالص لوجه الحقيقة المجردة وبمنهج منطقي صارم.

وربما كان ذلك مما دعاه إلى ذلك التصنيف السابق للعلوم على أساس التمييز بين علوم نظرية هدفها الوصول إلى الحقيقة المجردة ومن بينها علم الطبيعة والطبيعيات، وعلوم عملية هدفها ترشيد السلوك الإنساني في الحياة.

أولاً: مبادئ الفلسفة الطبيعية الأرسطية:

لقد حدد أرسطو موضوع علم الطبيعة بأنه دراسة الكائنات الطبيعية المادية المتحركة. وأكد من البداية على أن منهج البحث هنا إنما هو الملاحظة الحسية للظواهر الطبيعية ورصدها وهذا يعني في رأيه البدء من الأشياء الأكثر وضوحًا والأكثر ألفة بالنسبة لنا والتقدم بعد ذلك صوب الأكثر وضوحًا في الشيء الطبيعي ذاته حسب تعبير أرسطو(٦). وما دام الأمر كذلك فثمة مبادئ لا تخطئها العين لا تفسر الظواهر الطبيعية إلا في إطار فهمها واستيضاح معانيها. هذه المبادئ التي خصص لها أرسطو جزءًا كبيرًا من كتاب " الطبيعة " هي الحركة، المكان، الزمان، اللانهائي، الخلاء، العلية.

[١] الحركة والتغير :

أ – بين الموجود الطبيعي والموجود الصناعي :

لنلاحظ بداية أن الحركة تدخل اصطلاحًا ضمن معنى يوناني أعم هو التغير أو الصيرورة، فالحركة Kinesis المراد بها هنا أي تغير يطرأ على أي شيء طبيعي وقبل أن نستعرض أنواع أو صور هذا التغير الذي يشكل هذه الحركات المختلفة علينا أن نعي التمييز الأرسطي بين الموجود بالطبيعة Physis وبين الموجود الصناعي، فالأخير هو ناتج فعل الإنسان وتدخله وهذه الموجودات الصناعية ليست ضمن موضوع هذا العلم، علم الطبيعة. وإنما موضوعنا هو الموجودات الطبيعية التي تتحرك أو تتغير بفعل ما فيها من طبيعة كالعناصر

المادية الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب، أو تتحرك بفعل مبدأ أرقى هو النفس الطبيعية كالحيوانات وأعضاءها والنبات وفروعها وكذلك الإنسان وأعضائه وإن كانت دراسة الإنسان ليست داخله بكاملها ضمن علم الطبيعة أو الطبيعيات بوجه عام اللهم إلا من جانب أن له نفسًا محركة وهو ما سنتعرض له في الحديث عن نظرية النفس في الفصل القادم.

ولنعد الآن إلى ما يقصده أرسطو " بالطبيعة " التي هي باختصار كما يقول أرسطو " جنوح الشئ إلى الحركة أو التغير أو مبدأهما " فإن جنح الشئ إلى الحركة أو التغير بذاته كان شيئًا طبيعيًا بصرف النظر عن علة هذه الحركة أو التغير؛ فربما كانت علة الحركة هي ما فيه من طبيعة داخلية، أو ما فيه من نفس ومن ثم صار من الكائنات الطبيعية الحية.

ولنتذكر أن السابقين على أرسطو قد أوردوا للطبيعة خمس معان عددها هو فيما يلي : (١) المادة التي يتركب الشيء منها كالخشب والحديد اللذين يتركب منها موجودًا صناعيًا كالسرير، (٢) العناصر المادية الأربعة التي ركز عليها الطبيعيون من أمثال طاليس وانكسيمانس وانبادوقليس وردوا إليها صيرورة جمع الأشياء وتغيرها، (٣) ماهية الشيء أو صورته، (٤) تولد الشيء القابل للنمو أو حدوثه، (٥) مبدأ نمو الشيء وصيرورته الذي يحقق به الشيء طبيعته أو ماهيته التي من أجلها وجد[٧].

وبالطبع فقد كان تركيز أرسطو على هذا المعنى الأخير الذي اعتبر الطبيعة هي مبدأ نمو الشيء وصيرورته الذي يتحقق من خلالها ماهيته أو الغاية من وجوده. ومن هنا اتصفت فلسفة أرسطو الطبيعية بالغائية لأنها تهتم ليس فقط بوصف ما في الشيء من مادة وإنما تركز على إدراك الغاية من وجوده وكيف يتحقق له هذه الغاية.

ومن هنا من المهم فهم حركة كل ما هو طبيعي، فهذه الحركة هي نقطة بداية كاشفة عن كيف يحقق الشيء أي شيء الغاية من وجوده !

ب – أنواع الحركة أو التغير :

قلنا أن الحركة في المفهوم اليوناني تعني أي تغير يطرأ على الكائن سواء في المكان أو في الكم أو في الكيف أو في الكون والفساد أي في جوهر وجوده الجزئي، فالحركة إذن شكلت عند أرسطو جنسًا لأشكال مختلفة من التغير ويبدا من ذلك أن أنواع الحركة تحاكي أجناس الوجود أو مقولاته؛ فحركة الكون والفساد تتعلق بمقولة الجوهر، فهي الحركة من حال العدم إلى حال الوجود وهو حال حدوث الشيء، أما حركة الاستحالة فهي تتعلق بمقولة الكيف فهي تتعلق بتحول الشيء من صفة إلى صفة أخرى كما يستحيل لون الورقة بفعل تعرضها لضوء الشمس من اللون الأبيض إلى اللون الأصفر، أما حركة الزيادة والنقصان فهي تتعلق بمقولة الكم، مثلما يتغير طول الشيء فيصير أكثر طولاً أو ينقص الشيء فيصير أقل حجمًا. وثمة الحركة الأكثر شيوعًا حركة النقلة وهي تتعلق بمقولة المكان وهي تعبير عن تغير الشيء حينما ينتقل من مكان إلى آخر. وهكذا فثمة حركات متعددة تتعلق كل واحدة منها بإحدى مقولات الوجود وإن كانت تلك أبرز أنواعها فثمة حركة الفعل وحركة الانفعال وهكذا(٨). وليس معنى ذلك أن كل مقولة توازيها حركة أو العكس، إذ أن أرسطو ينفي مثلاً الحركة عن مقولة الزمان لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة ومن ثم فليس هو الذي يتحرك(٩).

إن الحركة عند أرسطو بوجه عام مفهوم نسبي لأنه يقع عادة بين طرفين؛ الطرف الأول هو حال " القوة " أي الاستعداد والإمكانية للوجود، والطرف الثاني هو حال " الفعل " أي حال الوقوع الفعلي لما كان من قبل مجرد استعداد وإمكانية. فالحركة ليست الطرف الأول وليست أيضًا الطرف الثاني؛ فهي بمثابة استكمال أو

تحقيق لما هو بالقوة. وقد عبر عن ذلك أرسطو بقوله " إن الاستكمال أو التحقيق لما يوجد بالقوة من حيث يوجد القوة هو الحركة؛ (١) فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير. (٢) واستكمال القابل للزيادة أو النقصان هو الزيادة والنقصان. (٣) واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد. (٤) واستكمال القابل للانتقال هو النقلة "(٩).

لقد عرف أرسطو في الفقرة السابقة معنى الحركة وحدد أربعة أقسام لها؛ فأقسام الحركة أربعة اشتركت جميعها في نفس الخاصية هي خاصة الصيرورة من حال إلى حال بينما يبقى موضوع الحركة على حاله؛ فالموضوع أو الحال لا يتغير وإنما تتغير أحواله أو محمولاته وهو ما يعنيه أرسطو بالحركة.

[٢] المكان و" الخلاء " :

لما كان الموجود الطبيعي يتحرك، ومن بين حركاته حركة النقلة فهو إذن ينتقل في الأمكنة. ومن ثم فافتراض وجود المكان مسألة ضرورية ويتعجب أرسطو من إهمال الفلاسفة السابقين ربما فيما عدا زينون وأفلاطون للبحث في المكان وبيان طبيعته. وربما يعود ذلك إلى أنهم لم يهتموا ببحث طبيعة ما اعتبروه مسألة بديهية.

على أية حال، لقد استدل أرسطو على " المكان " وطبيعته من ملاحظة ظاهرة الانتقال التي تقوم بها الأشياء من موضع إلى آخر. حيث أن ذلك يوضح (١) أن ثمة مكان تنتقل فيه الأشياء. (٢) أن هذا المكان مختلف عن الأجسام التي تنتقل فيه، فالجسم أي جسم يحل في المكان دون أن يكون أحدهما هو الآخر، فالمكان هو إذن ما تحل فيه الأجسام دون أن تكون جزءًا منه أو دون أن يكون داخلاً في تركيبها بما فيها طبعًا العناصر المادية الأربعة؛ فكل عنصر من هذه العناصر له أيضًا مكانه أو الحيز الخاص الذي يشغله. وعادة ما يكون حيز النار

والهواء أو مكانهما هو " فوق "، وعادة ما يكون حيز الماء والتراب هو " تحت ". وبالطبع فإن هذه " الفوق " و" التحت " هي بالنسبة لمكاننا نحن على هذه الأرض. إن " الفوق" و" التحت " هنا هو بالنسبة للشيء الثقيل أو الخفيف. فالعنصران الخفيفان : " النار " و "الهواء" "فوق"، والعنصران الثقيلان " الماء " و" التراب " " تحت ". إن كل عنصر يتجه بحركته إلى مكانه أو حيزه الطبيعي سواء كان هذا المكان " فوق " أم " تحت " حسب درجة خفته أو ثقله[١٠].

إن المكان إذن بوجه عام رغم أنه محل الأجسام وما فيه تنتقل إلا أنه ليس الجسم. وقد توقف أرسطو عند بيان هذه الصلة المعقدة بين المكان والجسم. فأكد على عدة نقاط أهمها :

١- أن للمكان أبعاداً ثلاثة هي أبعاد الجسم الثلاثة أي الطول والعرض والعمق وهذا يعد من جانب ما وجه شبه بين المكان والجسم.

٢- ليس المكان عنصرًا من العناصر الأربعة ولا هو الأجسام التي تتركب منها.

٣- إنه ليس أحد العلل الأربعة للشيء وهي كما هو معروف : المادة والصورة والفاعلة والغائية وهي العلل التي يتقوم بها الجسم.

٤- لو أن المكان كان جسمًا لوجب أن يكون له هو الآخر مكان يقوم فيه، ولهذا المكان مكان آخر ومن ثم يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية. وهذا ما أشار إليه زينون في إبطاله للمكان.

٥- كما أنه لو لم يكن المكان غير الجسم لوجب أن ينقص مكان الجسم أو يزيد تبعًا للجسم الذي يحتويه وهذا خلف لأن لكل جسم مكانًا خاصًا به، وفي كل مكان جسمًا ما.[١١]

فالمكان إذن غير الجسم. ومن ثم فالجسم يحل في مكان ما وينتقل بين الأمكنة ولولا ظاهرة الانتقال هذه أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر لما لاحظنا بوضوح وجود المكان واختلافه عن الجسم.

وفي ضوء ما سبق فقد عرف أرسطو المكان تعريفًا جامعًا بقوله " أنه الحد المحيط الأقصى غير المتحرك لما يحتويه "(١٢). ويتفرع عن هذا ضرورة التمييز بين حدود الأمكنة؛ حيث أن ثمة مكان خاص وثمة مكان عام وثمة المكان الأعم وهكذا؛ فمكاني أنا الخاص الآن هو هذه الحجرة، وهذه الحجرة في مكان أعم هو هذا المنزل، وهذا المنزل مكانه الشارع الفلاني، وهذا الشارع مكانه في هذا الحي، وهذا الحي هو أحد أحياء مدينة كذا ... وهكذا يتسلسل الأمر من مكاني أو مكان الشيء الخاص إلى أمكنة أعم حتى يمكن الحديث أو التساؤل عن مكان هذا الكوكب من الكون ككل ؟! والجدير بالانتباه هو أن المكان بالمعنى الأدق إنما هو المكان الخاص وليس المكان العام. فالخاص هو الذي يكشف عن العام ويجرنا للحديث عنه.

وعلى أية حال، فإن هذا التسلسل للأمكنة من الخاص إلى العام إلى الأكثر عمومية هو ما جعل أرسطو فيما يبدو يرفض وجود الخلاء ويبطله رغم أن حجة القائلين بالخلاء قوية؛ حيث أنه في نظرهم ضروري لوجود الحركة؛ فلو لم يكن هناك خلاء لما أمكن لجسم ما الانتقال إلى مكان آخر! إلا أن أرسطو أوضح على العكس من ذلك أن وجود خلاء ليس شرطًا ضروريًا للحركة؛ إذ أن حركة الكيف مثلاً تتم دون افتراض " الخلاء " بل تتم في " الملاء " ومثلها حركة النقلة التي تتم من خلال تعاقب الأجسام المختلفة على نفس المكان دون حاجة لافتراض ذلك الخلاء أو الفراغ الذي يسمح بهذا الانتقال.

إن أرسطو يرى أن افتراض " الخلاء " عمومًا لا يحل مشكلة الحركة كما يزعم من يفترضونه؛ إذ أنه لما كانت أجزاء الخلاء متساوية استحالت فيه الحركة وانتفى القول بحيز طبيعي معين للعناصر، إذ لمْ يكون جزءٌ معيناً من الخلاء أولى باحتواء هذا الجسم أو هذا العنصر ؟![١٣].

إن أرسطو لا يتصور وجود خلاء لأن هذا يعني وجود مكان بلا شيء يحل فيه، أو وجود حيز لا متحيز فيه وهذا ممتنع من وجهة نظره. وإذا ما تسلسلنا من المكان الخاص إلى المكان العام كما أشرنا من قبل فإن هذا لا يعني أنه يمكن الحديث عن مكان ما للكون ككل؛ وذلك لسبب بسيط، فكل حيز هو من الكون ومن ثم يلزم أن الكون متناه لأن غير المتناهي بالفعل مستحيل وأنه لا يحيط به خلاء أو ملاء. فكل ملاء من الكون والخلاء باطل أو مستحيل ولا وجود له[١٤].

[٣] الزمان :

يشير أرسطو في مطلع حديثه عن الزمان إلى غموض طبيعته : فهل هو أولاً ينتمي إلى الأشياء الموجودة أم هو أقرب إلى اللاوجود ؟ وثانيًا : إذا كان ثمة وجود للزمان فما هي طبيعته ؟!

إنّ من طبيعة أي موجود يتألف من أجزاء كالزمان أن توجد كل أجزائه أو بعضها وهذا لا يصدق على الزمان فعلاً لأنه لو وجدت كل أجزائه في الماضي معًا لم يكن بين الماضي والمستقبل تباين. ولو وجدت في الحاضر لكان الزمان عبارة عن آنات متجاورة في الحال وهو إبطال للزمان يمثل إبطال الإيليين له حيث أن زينون الإيلي في حججه استند على مفهوم ذري للزمان يجعل منه آنات منها ما مضى ومنها ما هو آت ومنها هو آني. إن لحظات الزمان عند أرسطو ثلاث : ماضي وحاضر ومستقبل ووحدته هي " الآن " ما إن قيلت أصبحت ماضيا

وخرجت مـــن الآن الحاضرة ونحن في انتظار آن ستأتي بعد اللحظة الحاضرة. إن " الآن" الحاضر ما هي إلى فاصل بين ماضي مضى ومستقبل لم يأت بعد !

كما انتقد أرسطو رؤية الإيليين، انتقد أيضًا رؤية أفلاطـــون الـــذي عـــرف الزمان في طيماوس بأنه " الصورة المتحركة للأزل "[١٥]، إذ لو أن الزمـــان كـــان عبارة عن حركة الكل لكان معنى ذلك أن جزءً واحدًا على الأقل من حركة الكـــل (وهو دورات الفلك) ليس زمانًا. وهذا خلف !

ورغم انتقاد أرسطو لرؤية أفلاطون حول الزمان، إلا أنه فيما يبدو قد انطلـــق منها حيث ربط بين الزمان والحركة، ووجد بينهما تلازمًا؛ فـــإذا كـــان مـــن أهـــم خصائص الحركة أنها متواصلة، فكذلك الزمان. وإن كانت الحركة تنقسم إلـــى مـــا قبل وما بعد فإن الزمان كذلك نميز فيه بين ما قبل وما بعد فنحن لا ندرك الزمـــان إلا بإدراك الما قبل والما بعد من الحركة، فحين ندرك حركة شيء ما فإننا نـــدرك في ذات الوقت أن ثمة زمنًا قد مر فيه ما قبل وما بعد. إن الزمان إذن – وهذا مـــا انتهى إليه أرسطو – هو " عدد الحركة من حيث ما قبل وما بعد "[١٦].

ومع ذلك فالزمان ليس هو الحركة أو بمعنى أكثر دقة ليس هو عين الحركـــة، بل هو كما قلنا عددها والدليل على ذلك أننا نميز بين القليل والكثـــير عـــن طريـــق العدد، ولكننا نميز بين الحركة البطيئة والحركة السريعة عن طريق الزمان. وعلـــى أية حال فالوحدة الأساسية للزمان هي " الآن " إذ هي بمثابة الوحدة من العدد مـــن حيث أنها تدل على الما قبل والما بعد، ومن جانب آخر فهي توجد ثـــم تـــزول وإن ظلت كوحدة باقية؛ إذ لما كان " الآن " من الزمان بمثابة المقياس الذي نقيـــس بـــه الزمان لم يكن جزءًا منه، بل يمثل الحد الفاصل بين هذه الأجزاء. أنه يشبه النقطـــة الهندسية بالقياس إلى الخط. فالنقطة ليست جزءً من الخط وإن كان الخط عبارة عـــن مرور النقطة في الذهن من مكان إلى آخر[١٧].

لقد أراد أرسطو في تأويله السابق للزمان أن يتفادى تلك النظرة الذرية الإيلية إلى الزمان والتي تجعله مجرد آنات متجاورة لا اتصال بينها قط! إن الزمان عنده يتألف من أجزاء لا تتجزأ، بل هو قابل للقسمة إلى مالا نهاية مثله مثل المكان والخط. إن الزمان الموجود في الحال يوجد في كل وأي مكان في الوقت ذاته باعتباره وحدة بسيطة تلازم جميع الأشياء دون أن تتأثر بها. أما الزمان الماضي أي الذي فات والزمان الآت أي المستقبل فهما مختلفان عن الآن لأن الحركة التي يعدانها مختلفة كذلك[١٨].

إن الزمان يحتوي الأشياء التي توجد فيه بالضبط كما يحتويها المكان. ويلزم عن ذلك مسألة هامة هي أن الأشياء الأزلية ليست في الزمان لأن الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها. وهي من ثم أشياء ثابتة لا تتحرك فهي خارج الزمان الذي يعد حركة الأشياء المتحركة فقط. إن الإله والعقول المفارقة للأجرام السماوية ليست خاضعة إذن للزمان، فالزمان عدد لحركة الأشياء الحسية الخاضعة للكون والفساد. ولما كانت الحركة أي حركة الأشياء أزلية فكذلك الزمان أزلي. ولكن ينبغي أن نعي ذلك الفرق الهام بين الحركة والزمان، إذ أن الحركة تجري دون أن يتدخل الإنسان فيها. أما الزمان فهو يحتاج لمن يعده! أي أن الزمان ينعدم إذا ما انعدمت النفس التي تعده[١٩].

وهذه إشارة بارعة من أرسطو إلى دور النفس الإنسانية في شعورها وعدها للزمان؛ فليس معنى أن الزمان عند أرسطو هو زمان طبيعي، هو عبارة عن حركة الأفلاك والكواكب في دورانها، ليس معنى ذلك أنه يوجد مستقلاً استقلالاً تامًا عن الإنسان؛ إذ أن هذه الحركة تحتاج لمن يعدها لكي تصير زمانًا. وليس من يعدها إلا النفس الإنسانية التي تنتبه إلى هذه الحركة وتعدها. ومن ثم يلزم وجود الإنسان ليوجد الزمان الذي هو " مقدار الحركة ".

[٤] العلية (العلل الأربع) :

لقد جاء اهتمام أرسطو بالعلة في كافة مؤلفاته خاصة المنطقية منها والطبيعية والميتافيزيقية مما يدل دلالة واضحة على أنها أحد المبادئ الهامة في كل العلوم وليس فقط في علم الطبيعة؛ فقد أثار أرسطو في " التحليلات " قضية أن العلم بالعلة هو أحد صور الوصول إلى العلم بالكلي. وفي " الميتافيزيقا " كما في " الطبيعة " تحدث عن تعريفه للعلة Caus-aitia وأنواع العلل فقد قال في الأول " إن العلة تعني : (١) مما يتكون الشيء، المادة المباطنة التي بواسطتها يظهر الشيء للوجود فالبرونز هو علة التمثال المادية. (٢) الصورة أو الشكل The Form or Pattern هو الحد الذي يحدد الجوهر والفصول التي يتضمنها الشيء كما في النسب الهندسية. (٣) العلة الفاعلة كالوالد الذي هو العلة الفاعلة للطفل وبوجه عام فالصانع هو العلة الفاعلة للشيء. (٤) العلة الغائية وهي التي يسعى الشيء لتحقيقها ليكون هو نفسه، كالصحة التي هي علة المشي الغائية فهي ما من أجله نمشي فنحن نقول لكي نكون أصحاء يجب أن نمشي "[٢٠]. وقد كرر نفس الكلام تقريبًا في الثاني[٢١]. وأكد على أنه لا يمكن أن نظن أننا علمنا أي شيء دون أن نحصل على معرفة علله وأسبابه جميعًا.

إن كل ما في الطبيعة في نظر أرسطو يستند على علتين أساسيتين مرتبطتين هما المادة والصورة فإن كانت المادة هنا هي العناصر الأربعة، فإن الصورة هنا هي الصورة التي تجعل من الشيء هو هو، وبها يتميز الكائن الطبيعي عن الصناعي، وبها أيضًا تتمايز الكائنات الطبيعية، وعمومًا فإن العلاقة بين المادة والصورة في كل ما هو طبيعي داخلية، بينما هي في كل ما هو صناعي خارجية[٢٢].

وإذا أدركنا عمومًا هاتين العلتين التي هما أقرب إلى مبادئ عامة لكل ما هو طبيعي[٢٣]، فإن علينا بعد ذلك في رأي أرسطو أن نصل إلى إدراك العلتين الفاعلة

والغائية، فمن شأن الأولى أن نتعرف على صانع الشيء أو علته المباشرة وسبب وجوده، ومن شأن الثانية أن نتعرف على الوظيفة التي وجد هذا الشيء من أجل أن يؤديها وبها تتضح الغاية من وجوده.

وبالطبع فإن البحث في الطبيعة أقرب ما يكون إلى محاولة إدراك العلتين الأخيرتين نظرًا لأن العلة المادية والعلة الصورية كما قلنا هما أقرب ما يكون إلى مبادئ عامة مفترضة مسبقًا في كل ما هو طبيعي إذ لا تنفصل فيه الصورة عن المادة طالما أننا قد ميزنا هذا الشيء أو ذاك. ومن هنا فإن البحث عن العلة الفاعلة بالذات يجعل من مفهوم العلية أو السببية عند أرسطو أقرب ما يكون إلى العلم الحديث الذي يتساءل العلماء فيه عن الكيفية التي تحدث بها الشيء ومن ثم يتساءلون عن علة حدوثه المباشرة.

وإذا كان ذلك مما هو متفق عليه تقريبًا بين العلماء من دارسي أرسطو، فإنهم يختلفون حول جدوى السؤال الأرسطي عن اللماذا ؟ أي يختلفون حول أهمية البحث عن العلة الغائية حتى لقد قال بيكون ساخرًا " أن السعي وراء العلل الغائية إنما هو سعي عقيم لا يولد شيئًا مثل العذراء التي تهب نفسها لله "[٢٤]؛ فلقد اتجهت العلوم – كما يقول بول موي – إلى الاقتصار إلى البحث عن الأسباب وإغفال الغايات حيث أن التفسير الغائي يفترض التفسير بالسبب أما العكس فغير صحيح[٢٥].

ومع كل ذلك فإن أرسطو مصر على أهميتها الشديدة في كل كتاباته حتى الأولى منها، فمنذ كتاب " دعوة للفلسفة – بروتريبتيقوس " وهو يرى " أن النشأة السوية المطابقة للطبيعة لأجل تحقيق هدف معين "[٢٦]. وهو لا يفهم مطلقًا أن نفسر شيئًا أو ندعي معرفة بأي ظاهرة طبيعية دون أن نعرف الغاية من وجوده والوظيفة التي يؤديها فيكتمل وجوده في الطبيعة.

ولعلنا نتساءل مع جورج سارتون مؤرخ العلم المعاصر : هل كان أرسطو مخطئًا حينما شُغل بالإجابة عن سؤال الغائية، اللماذا ؟!. الحقيقة فيما يقول سارتون أن نظريته الغائية أرقى بكثير من نظرية أفلاطون عن " المثل "، وأن تعليلاته الغائية مع قصورها نافعة جدًا؛ فكل عالم يطبقها عن قصد أو عن غير قصد فغاية العضو تعيننا على فهم تركيبه ووظيفته[٢٧].

ولعل مصدر قوة هذه النزعة الغائية في فلسفة الطبيعة عند أرسطو هو ذلك النظام الذي تكشف عنه مظاهر البيئة الطبيعية المحيطة بنا ذلك لأن الضرورة السببية التي ترتبط بالسببية الفاعلة تبدو قوة عمياء لا يقدم لنا مسارها تفسيرًا لهذا النظام. أما الغائية فتبدو وكأنها قد اكتسبت قدرة على التنبؤ على حد تعبير برتراندرسل[٢٨]. وعلى كل حال فإن هذه العلة الغائية بوجه عام لا تزال تلقى اهتمامًا من علماء الحياة وعلماء الكيمياء المحدثين[٢٩]. فالغاية فيما يقول الفسيولوجي الألماني إيرنست فيلهلم فون بروكه سيدة لا يستطيع بيولوجي أن يعيش بدونها، ومع هذا فهو يستحي أن يظهر معها أمام الناس[٣٠].

وعلى أي حال، فلقد برع أرسطو حقًا في استخدام نظريته عن العلل الأربعة وتطبيقها في أبحاثه الطبيعية وفي علوم الحياة : للحيوان والنبات[٣١]. كما استخدم أيضًا وتحدث عن علتين هما : البخت[٣٢] والحظ[٣٣]، والمصادفة أي تلقاء النفس[٣٤] أو العفوية[٣٥]، إنهما علتان هامتان في رأي أرسطو وهو يميز بينهما على أساس أن الحظ يخص الحالة العامة الشاملة في الكون، أما المصادفة فهي تصدق على حالة الأنواع[٣٦]. وقد بين أبو علي في شرحه على الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة أن هاتين العلتين يرتقيان إلى الأسباب العرضية لأن الأشياء الدائمة لا تكون بالبخت لأن اثنين في اثنين لم تكن أربعة بالبخت ولا الأشياء التي تكون في أكثر الأمر. فالبخت والاتفاق يكونان في الأشياء التي في الندرة والأقل[٣٧].

إن هاتين العلتين أو بالأحرى الفكرتين " الحظ " و" المصادفة " لا تشيران – على حد تعبير بريبه – إلى غياب العلية كما كان يقول الطبيعيون، وإنما على العكس يشيران إلى العلل العاملة على إسعادنا وإتعاسنا؛ فالرجل الذي يقصد الساحة العامة قد يشاء له الحظ أن يلتقي مدينًا غائبًا عن فكره فيستعيد على هذا النحو دينه ويداخله من ثم الاعتقاد بأن الحظ علة حقيقية. والحقيقة أنه معلول حقيقي ولكن بشرط النظر إليه على أنه نسبي مثله مثل الهيولي (المادة) التي ما هي بكذلك إلا بالنسبة للصورة. وعلى هذا فإن الحظ لا يمكن تعريفه إلا بالنسبة إلى الأفعال التي تؤدي برسم غاية معينة؛ فالحظ يكون إذا ما تمخض الفعل الذي تم برسم غاية معينة عن نتائج مماثلة لتلك التي كان سيتمخض عنها فيما لو كان فعل أو تم برسم غاية مغايرة؛ فالدائن الذي خرج قاصدًا السوق فالتقي المدين يحصل منه على دينه وكأنه ما خرج إلا بهذا القصد(٣٨).

ثانياً : صورة العالم الطبيعي وعلم الفلك:

في ضوء المبادئ العامة السابقة لفلسفة الطبيعة عند أرسطو، قدم تصوره أو تفسيره للعالم الطبيعية أو للكون ككل في كتابيه الآخرين: "في السماء De Caelo" و" الكون والفساد "؛ فإن كان قد تحدث في كتاب " الطبيعة " أو " السماع الطبيعي " عن الموجود الطبيعي والمبادئ المفسرة له إجمالاً، فقد تحدث عن الموجودات الطبيعية المتحركة فيما بين فلك القمر أعلاه وأدناه في كتاب " السماء "، وتحدث عن الموجود الطبيعي المتحرك بالإستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وتكون آخر في كتاب " الكون والفساد ".

ولا يظن أحد أن كتاب " السماء " يقتصر الحديث فيه عن السماء بالمعنى المتعارف عليه؛ بل هو حديث يدور حول العالم ككل بسمائه وأرضه، إنه حديث عن كل ما يتحرك حركة النقلة في المكان سواء كانت الحركة رأسية أو دائرية؛

فالكتاب يقع في أربع مقالات (أو كتب) يتحدث في الأولى والثانية عن صفات العالم وهي أنه بوجه عام متناه وواحد ومنظم وأزلي وأبدي وكروي الشكل. وكذلك عن السماء بمعناها المتعارف عليه باعتبارها مجموع الكواكب وصفاتها أيضًا. أما المقالتان أو الكتابان الثالث والرابع فموضوعهما الحديث عن حركة العناصر الأرضية. حيث يرى أرسطو إجمالاً أن العالم قسمان كبيران؛ ما فوق فلك القمر وما تحت القمر وهما يتفاوتان تفاوتًا كبيرًا في الصفات وفي درجة الكمال.

[أ] صفات العالم الطبيعي :

العالم الطبيعي عند أرسطو واحد وإن قسمناه حتى يمكن فهمه وتفسير موجوداته، وهو متناه لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة. وهو منظم غاية النظام فلا شيء فيه يحدث عبثًا أو بالصدفة وكل ما فيه جميل إلى حد كبير وبقدر ما تسمح المادة بالتشكل بحسب الصور التي ينبغي أن تتشكل وفقًا لها وكل ما هو مادة وصورة جسم جميل له شكل محدد سلفًا يفرض على المادة الموجودة سلفًا هي الأخرى. ولذلك فالعالم قديم بمادته وبصورته وبما فيه من موجودات متحركة. وكل ما فيه إنما يتحرك ليحقق غاية معينة أنواعًا مختلفة من الحركات. وعلى حين تبقى الماهيات النوعية ثابتة تفسد الجزئيات حيث أن أفراد الأنواع تكون وتفسد.

إن هذا العالم الواحد الكامل الذي ليس وراءه شيء، الملاء ملاء تامًا لا خلاء فيه، مركزه الأرض وهذا ما اختلف معه فيه العلم الحديث وإن كان العلم القديم قد صدقه بكلام بطليموس وغيره من علماء الفلك.

ومن أهم صفات هذا العالم أنه كروي الشكل لأن الكرة عند اليونانيين هي أكمل الأشياء ؛ فلقد بحث أرسطو في شكل الأرض وفي مقدارها وخرج بنتائج – هي على حد تعبيرسارتون – إلى الحقائق أدنى؛ فقد أكد كروية الأرض لكي

يتحقق التماثل والتوازن. أما مقدار الأرض فقد برهن أرسطو على أنه صغير بالإضافة إلى غيرها. وانظر إلى النص الذي كتبه أرسطو مؤكدًا هاتين الخاصيتين:

" إذا ما سار الإنسان شمالاً أو جنوبًا فإن النجوم التي تظهر له هي غير النجوم التي كان قد رآها من قبل، فالوقع أن بعض النجوم التي ترى في مصر بالقرب من قبرص لا يمكن رؤيتها في الأقاليم الشمالية. والنجوم التي لا تغيب أبدًا في الشمال تطلع وتغرب في البقاع الجنوبية. كل هذا دليل على <u>أن الأرض مستديرة، وعلى أنها كرة ليست كبيرة المقدار</u>.ولو لا أنها كذلك لما كان لهذا التغير الطفيف في المكان هذا الأثر العاجل. ومن ثم لا ينبغي أن نجاوز الحد في رد رأي القائلين بأن هناك اتصالاً بين الجهات المحيطة بعمودي هرقل (جبل طارق) والجهات التي حول الهند، وبما يترتب على ذلك من أن المحيط واحد. ولهؤلاء دليل آخر وجود الفيلة في هذين الإقليمين مع بُعد الشقة بينهما، فكأنهم يرون في اشتراك الإقليمين في هذه الخاصية دليلاً على اتصالهما. وتتضح كرية الأرض أيضًا مما قام به الرياضيون من محاولة حساب محيط الأرض، فقد وصلوا إلى أنه ٤٠٠,٠٠٠[*] Stades وهذا يبين أن كتلة الأرض كرية الشكل، بل يبين أيضًا أنها صغيرة، بالإضافة إلى النجوم "[٣٩].

وقد علق جورج سارتون على هذا النص قائلاً أن أرسطو ربما يشير هنا إلى تقديرات يودكسوس وكالليبوس التي اعتبرها أرسطو أقدم تقدير لمقدار الأرض، والواقع – فيما يقول سارتون – أن هذه التقديرات تشير إلى وفرة الأرصاد الشمسية والقمرية والكوكبية لدى أصحابها. ومن ثم يشكك في أن يكون هو وهم أصحابها

(*) لقد قدر يوسف كرم هذا المحيط ٧٣,٠٠٠ كليو متر (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٠).

ويردها إلى مصر وبابل مستدلا على ذلك بما كتبه سيمبليقوس في شـــرحه لكتــاب السماء لأرسطو[٤٠].

[ب] العالم السماوي (ما فوق فلك القمر) :

إن العالم السماوي أو عالم ما فوق القمر عند أرسطو به الأجــرام الســماوية والكواكب والنجوم وأبرز ما يميز هذه الموجودات السماوية هو أن حركتها دائريـــة ودائمة لا تتوقف. وهذا دليل من وجهة نظره على أن أجسام هذه الموجودات ليسـت العناصر الأربعة بل هي مركبة من عنصر مختلف هو الأثير الـذي يطلـق عليـه العنصر الخامس Fifth element ذلك العنصر الذي لا تسرى عليه عوامل الكـون والفساد أو عوامل التغير سواء في الصفات أو في الحجـم. كمـا أن حركـة هـذا العنصر ليست كحركة العناصر الأرضية في خطوط مستقيمة، بل هي حركة دائرية[٤١].

وليس معنى ذلك كما توهم بعض المؤلفين - على حد تعبير يوسف كرم - أن السماء تتحرك بالطبع وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محــرك. إن المقصــود عند أرسطو أن تكون الحركة الدائرية وهي أكمل الحركات ممثلة في العالم بــالطبع لا بالقسر كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة[٤٢]. ولذلــك فإن الحركة التي تتم بالطبيعة أو (بالطبع) قوة مفتقرة إلى محرك يخرجـــها مــن مجال القوة إلى مجال الفعل.

إن الكواكب عند أرسطو أجسام كروية منها سبعة يقال لها الكواكب الســيارة وهي من الأعلى إلى الأسفل زحل فالمشترى فالمريخ فالشمس فـــالزهرة فعطــارد فالقمر. أما الكواكب الباقية فيقال أنها ثابتة وهي وراء الكواكب الســيارة السبعة. ولكل كوكب من الكواكب السيارة فلك يخصه والأفلاك هي الأخرى أجسام كرويـــة الشكل مشفة مجوفة. ويضاف إليها ما يسمى بفلك الكواكب الثابتة، فالفلك المحيـــط وراءها جميعًا وهي مركبة بعضها في جوف بعض والكواكب كلها ثابتها لا تتحـرك

حتى على نفسها، إنما الذي يتحرك ويدور هو الفلك الحامل للكوكب. ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جدا فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة[٤٣].

وإذا تساءلنا عن كيفية حركة هذه الأفلاك لأجابنا أرسطو وشراحه، بأن حركتها ترتد إلى حركة الفلك المحيط أو السماء الأولى التي هي المتحرك الأول الذي لا يتحرك (وهو الإله عند أرسطو). إن هذه السماء الأولى دائمة الدوران حيث تدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن المغرب إلى المشرق تحتها في كل يوم وليلة دورة واحدة. ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة وذات مركز* واحد، قطبًا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث أن كل منها يحرك ما تحته بحركته عن حركة ما فوقه، وتتسلسل هذه الحركة إلى أن تنتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك. وكل ذلك يعني أن الفلك المحيط أو السماء الأولى يدير بحركته سائر الأفلاك معه؛ فالنجوم الثابتة تدور دورة كاملة في اليوم والليلة وليس لها حركة خاصة. كما أن هذا الفلك المحيط هو علة دوران الشمس حول الأرض عند أرسطو. ومن ثم فهو علة تعاقب الليل والنهار وعلة كل الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض؛ فهو علة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول، وعلة الكون والفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها عنها حيث تختلف الحرارة والضوء على مدار فصول السنة مما يترتب عليه تحول العناصر بعضها إلى بعض وتكون الأحياء المختلفة فتنمو وتذبل بتفاعل الحار والبارد وهما الكيفيات الفاعلة، وانفعال الرطب واليابس بوصفهما الكيفيات المنفعلة[٤٤].

لقد حاول أرسطو في وصفه لهذا العالم السماوي أن يجعل منه عالمًا دقيقًا غاية في السمو والنظام والإتقان نتيجة قربه من المحرك الأول الذي لا يتحرك (أي الإله). ذلك المحرك الأزلي الذي يمثل معشوقًا لكل ما في هذا العالم الطبيعي

يتعشقه محبوه ويسعون بحركتهم شوقًا إليه. فهو بالنسبة لهم العلة الغائية لهذه الحركة الدائرية في العالم السماوي، كما أنه أيضًا وعلى نفس النحو العلة الغائية لكل ما في العالم الطبيعي فيما دون فلك القمر باعتباره أيضًا العلة الغائية لحركة العالم السماوي.



(*) ذلك الشكل هو ما يمثل صورة العالم الطبيعي عند أرسطو وتوجد الأرض الكروية في مركزه.

[ج] عالم ما تحت فلك القمر :

إن هذا القسم من العالم أقل اتساعًا من العالم السماوي والمادة تختلف فيه عن مادة ذلك العالم ا لأول؛ فمادته العناصر الأربعة المادية (الماء والهواء والنار والتراب). والحركة فيه تبعًا لذلك تختلف عن الحركة الدائرية في ذلك العالم؛ حيث أن الحركة للعناصر المادية تبعًا لدرجة ثقلها أو خفتها؛ فالعناصر الخفيفة تتجه حركتها الطبيعية إلى أعلى، والعناصر الثقيلة تتجه حركتها الطبيعية إلى أسفل. فالهواء والنار حركتهما المستقيمة إلى الأعلى؛ بينما الماء والتراب حركتهما المستقيمة إلى الأسفل.

إن هذه العناصر تختلف عن الأثير مادة الأجرام السماوية ليس فقط في نوع الحركة؛ بل أيضًا في كونها عناصر متضادة في صفاتها بينما الأثير لا ضد له، فهذه العناصر متضادة من حيث الثقل؛ فمنها الثقيل ومنها الخفيف. ومن حيث الكيفيات (الصفات) فهي حارة أو باردة وهذه هي الكيفيات الفاعلة الإيجابية، أو رطبة أو يابسة وهذه هي الكيفيات المنفعلة السلبية. وهذا التضاد في الكيفيات وإمكانية تحولها إلى بعضها هو ما يتيح ويفسر التحول بين العناصر بعضها إلى بعض.

وإذا كان حديث أرسطو عن هذا العالم الطبيعي بعناصره الأربعة وصفاتها وتحولاتها قد تركز في كتاب " الطبيعة " وفي الكتابين الثالث والرابع من كتاب "السماء "، فإنه يستكمل هذا الحديث عن الحركة في هذا العالم الأرضي في كتابه عن " الكون والفساد "؛ فقد اقتصر في الكتاب الأخير على الحديث عن الكون والفساد وهي إحدى الحركات الكائنة فقط في عالم ما دون فلك القمر المكون من تلك العناصر الأربعة.

إن آراء السابقين على رسطو في تفسير ظاهرة الكون والفساد تدور حول محورين؛ فالفريق القائل بأن الأصل مادة واحدة كان أميل إلى تفسير الكون والفساد بما يسرى داخل هذه المادة من تفاعلات وتحولات نتيجة التخلخل والتكاثف مثلاً كما عند انكسيماس. وهذه التفاعلات يتحول بمقتضاها العنصر ذاته إلى عناصر أخرى وكذلك الأمر في الكائنات المكونة من هذه العناصر !

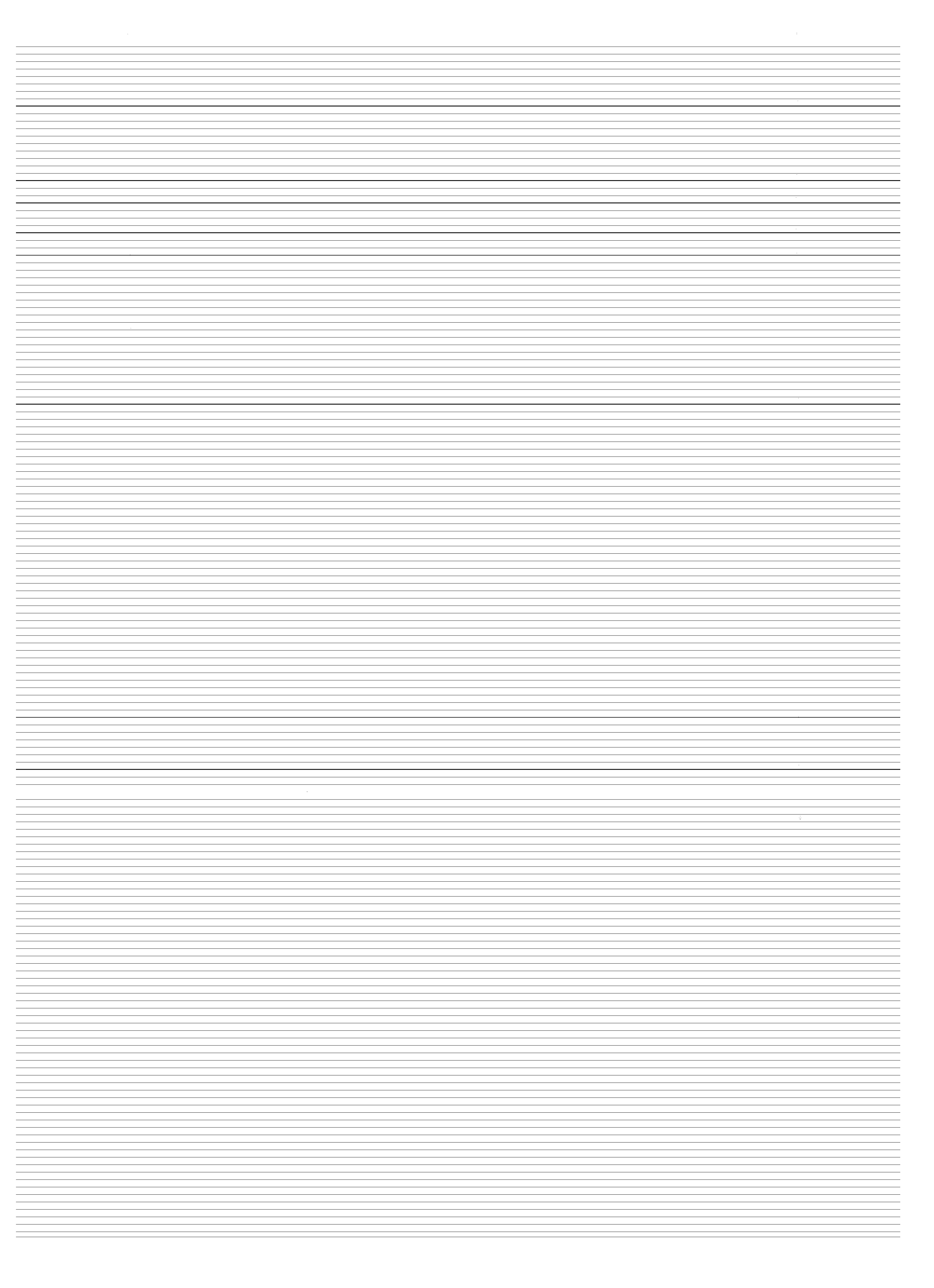
أما الفريق الآخر الذي يقول أنصاره بأن العناصر الأربعة مجتمعة هي الأصل فيعتبر أن الكون والفساد نتيجة إما اجتماع هذه العناصر وأجزائها أو تفرق هذه العناصر وأجزائها. فائتلاف العناصر يعني التكون، وتفرقها يعني الفساد كما عند أنبادوقليس مثلاً.

والحقيقة التي كشف عنها أرسطو أن كلاً من هذين الرأيين لا يفسر ما يطرأ على الكائن من تحول جوهري في الشيء بحيث يتحول من شيء إلى شيء آخر، أو من كون بشكل معين إلى فساد لهذا الكون(٤٥).

إن كون الأشياء وفسادها عنده مرتبطان بالحركة الكائنة في العالم، ولما كانت الحركة دائمة ومتصلة فمعنى ذلك أن التحول وتغير الكيفيات هو أيضًا دائم ومستمر، ومن ثم فثمة ما يوجد متكوناً من العناصر الأربعة، وثمة ما يتحلل ويفسد. ومن هذا التحلل أي من هذا " الفساد " يحدث التحول نحو تركيب أو إيجاد أو تشكل " كون " جديد. إن الكون والفساد مسألة طبيعية ومستمرة وهي تعبر عن التحول الدوري بين الكائنات والعناصر والأشياء. وقد برع أرسطو حينما أكد في عبارة بليغة رد كل التغير والتوالد المستمر للإله فقال " إن الإله قد أكمل الكل بأن جعل التوالد (أو التولد) متصلاً وأبديًا "(٤٦). فلقد بدأ الكون ككل ليس من عدم مطلق وإنما من هيولى قديمة وحركة مصاحبة لها، وهو لا يتجه في رأيه كذلك إلى فساد مطلق، فهو كون دائم لا نقطة بداية مطلقة له وكذلك لا نقطة نهاية مطلقة له.

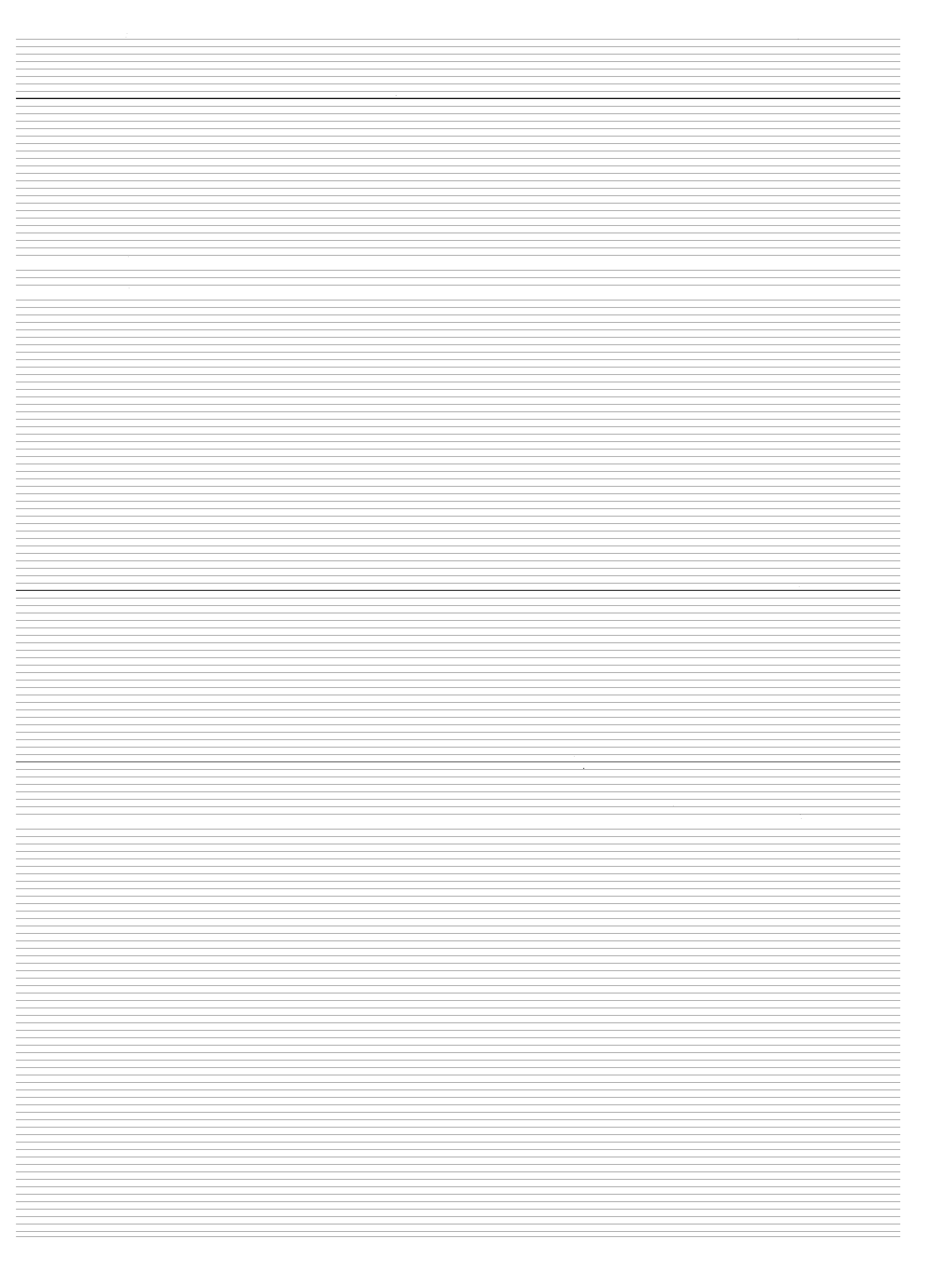
وهو بين هذا وذاك. في حالة وجود مستمر عبر حركة توالد ذاتية بين كون وفساد. والكون والفساد لا يعنيان كما قلنا الفساد والتحلل أو الوجود الكامل المطلق. بل هو بين هذا وذاك؛ تتحول العناصر المادية وكذلك الأجسام بعضها إلى البعض عبر تحولات محسوبة ودقيقة وتبقى الصورة النوعية لأي كائن كما هي لا تتبدل وإن صارت في حركتها نحو الكمال الذي هو غاية أي كائن في هذا العالم المحسوس.

إن ثمة كائن واحد ينجو من هذه الحركة الدورية في الكون والفساد. إنه " الإله " باعتباره المحرك الثابت الذي لا يتحرك. ومن ثم فلا مادة فيه قابلة للتحول فهو " صورة " خالصة. والصورة بما هي كذلك ثابتة غير قابلة للتحول أو التغير وهي لا تتأثر بما يجرى في العالم من تغير وتحول بل هو (أي العالم) الذي يسعى نحو الكمال بمحاولته الدائبة التحرك صوب هذا الكمال الذي لم ولن يتحقق إلا لكائن هو بمثابة " صورة خالصة " وهذا الكائن كما قلنا عند أرسطو واحد هو " الإله " الذي ستتضح صورته أكثر فأكثر حين الحديث عن " ميتافيزيقا " أرسطو.



الفصل السادس

علوم الحياة ونظرية النفس



علوم الحياة ونظرية النفس

تمهيد :

أعتقد أن ما كتبه أرسطو في علوم الحياة وحول ماهية النفس يعد الامتداد المنطقي والطبيعي لكتاباته في علمي الطبيعة والفلك، فبعد أن عرفنا صورة العالم الطبيعي ككل ومبادئ البحث في الطبيعة والكون العام، يجدر بنا أن نتعرف على أهم ما في عالم الطبيعة من كائنات أقصد الكائنات الحية ونتساءل عن سر حياتها والفرق بينها وبين الكائنات الطبيعية أو الأشياء الطبيعية غير الحية؟!

إن كل ما في الطبيعة من أشياء ينقسم في رأى أرسطو إلى ما هو طبيعي وما هو صناعي، أما الطبيعي فهو من فعل الطبيعة ولا دخل للإنسان وإبداعه فيه، أما الصناعي فهو ما صنعه الإنسان أو ما تدخل بإبداعه فيه.

وكل ما هو طبيعي ينقسم إلى موجودات طبيعية لا نفس لها، وموجودات طبيعية تتحرك بموجب ما فيها من نفس تمثل علة حركتها ومبدأ حياتها. وليس معنى ذلك أن الموجودات الطبيعية الأولى لا تتحرك، فهى في الواقع تتحرك حركة طبيعية تلقائية بفعل ما فيها من مبدأ يسميه أرسطو مبدأ الطبيعة، فكما أشرنا من قبل في الفصل السابق كل ما هو طبيعي يتحرك هذه الحركة التلقائية حتى العناصر المادية الأربعة هي الأخرى تتحرك بموجب ما فيها من طبيعة إما إلى أعلى وإما إلى اسفل وهى لا تغير هذه الحركة الطبيعية التلقائية إلا بعلة قسرية خارجية. ولا ينبغي أن نقلل من فعل " الطبيعة " في الوجود، فهي – في رأى أرسطو – واسعة الحيلة، محدثة للنظام، وصانعة وفاعلة، وبها قصد فهي تريد، وتنظر إلى الغاية التي

تريد بلوغها، وهى مبدأ باطن في الموجودات الطبيعية، وهي أصل نماء الكائن الطبيعي، وهى ما يساعده لبلوغه الغاية من وجوده[١].

وإذا كنا قد درسنا في الفصل السابق الموجودات الطبيعية والعالم الطبيعي ككل، فإن موضوعنا في هذا الفصل هو دراسة رؤية أرسطو للموجودات الطبيعية – الحية وخاصة دراسة النفس التي تميز هذه الكائنات عن غيرها من أشياء الطبيعة الأخرى.

أولاً: الصورة العامة لإسهام أرسطو في علوم الحياة وعلم النفس:

لم يكن أرسطو كسابقيه سواء من الطبيعيين أو من المثاليين في رؤيته لطبيعة النفس والكائنات الحية، فهو لم ينظر إلى النفس تلك النظرة المادية الصرفة التي انتهجها الطبيعيون الذين قالوا بمادية النفس سواء ربطوا بينها وبين أحد العناصر. أو اعتبروها مركب ذرى كالجسم وان كان مركباً ذرياً أكثر لطفاً وحرارة ! كما أنه لم ينظر إليها باعتبارها كما عند الفيثاغوريين وأفلاطون موضوعاً خاصاً مفارقاً تماماً للمادة يتنقل من جسم إلى آخر حسب المقدر لها والأفعال التي يرتكبها صاحبها!. لقد كان نظرة أرسطو إلى النفس نظرة علمية – تجريبية محضة؛ فهو رغم اعترافه بخصوصية النفس وطبيعتها المستقلة شيئاً ما عن البدن، إلا أنه عدها " صورة " البدن كما سنعرف تفصيلاً بعد قليل. ومن ثم درس أرسطو موضوع النفس دراسة علمية – طبيعية بوصفها أحد الموجودات الطبيعية ومن ثم استبعد كل التصورات الأسطورية –الخيالية التي سبق لأفلاطون ترويجها حول النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرها. فالنفس عند أرسطو ليست من أصل مختلف عن البدن ولم تأت إليه من عالم مفارق، كما أنها لا مصير مستقل لها. بل هى مع البدن وجوداً وعد ما .وكان من شأن هذه الرؤية الأرسطية أن تخضع النفس للدراسة بوصفها ظاهرة طبيعية. ومن ثم لا يدهشنا أن وضع شراحه من اليونانيين كتاباته في النفس

ضمن مجموعة المؤلفات الطبيعية، كما لا يدهشنا أنهم أطلقوا على أبحاثه النفسية المتفرقة اسم " الطبيعيات الصغرى ". فكل ذلك كان نتيجة إدراكهم لطبيعة دراسة أرسطو لموضوع النفس تلك الدراسة العلمية -الطبيعية على هذا النحو الذي يختلط فيه البحث الفلسفي بالبحث التجريبي للوصول إلى أدق تصور ممكن لفهم طبيعة الكائنات الحية وعمل "النفس" فيها.

ومن هذه الزاوية أيضاً لا يدهشنا هذا التوجه العلمي الهائل لأرسطو في دراساته المتعددة في علوم الحياة وخاصة في علوم الحيوان، فهذه الدراسات التي أدهشت الباحثين في علم الأحياء في عصرنا الحاضر لما وجدوا فيها -على حد تعبير سارتون- من سعة أفق وتشعب في بحث الكثير من التفصيلات التي اقتحمت مجالات البحث الكبرى في علوم الحياة في العصر الحاضر مثل :التشريح المقارن ووظائف الأعضاء وعلم الأجنة وطبائع الحيوان والتوزيع الجغرافي. ونجاحه في الوصول إلى نتائج في كل هذه النواحي لا تزال إلى هذا الوقت مقبولة عند جماعة من ذوى الإطلاع والتخصص في علوم الحياة[٢]

أقول أن هذه الدراسات التي أدهشت الباحثين العلميين في العصر الحاضر كانت نتاجاً طبيعياً لهذا النهج العلمي الرصين الذي اتبعه أرسطو منذ تأسيس اللوقيون، حيث اتبع أسلوب البحث العلمي الجماعي وشكل مدرسته العلمية المتخصصة في هذه العلوم من كوكبة متميزة من تلاميذه، أولئك الذي أمدوه بكل المعلومات اللازمة للكتابة في هذه العلوم ودققوا ملاحظاتهم حول هذه الظواهر وصنفوها له بحيث كان من السهل عليه أن يخطط للكتابة في كل مجال من مجالات علوم الحياة كما تبلورت صورتها أمامه حينذاك في آن واحد.

لقد كتب أرسطو Historia animalium (تاريخ الحيوان أو طباع الحيوان) محتويا على كل الملاحظات التي جمعت بواسطة تلاميذه وبتوجيه منه حول علم

الحيوان. كما كتب De Paribus animalium (أجزاء الحيـــوان) وهـــو كتـــاب يتحدث عن فسيولوجيا الحيوان وليس عن تشريحه أو أجزائه كما يبدو في العنـــوان الذي يشكك سارتون في أن يكون أرسطو هو واضعه حيث أشار أرسطو نفسه إلـــى موضوع هذا الكتاب في كتابـــه الآخـــر "توالـــد الحيـــوان" De generationne animalium بأنه " أسباب الأجزاء في الحيوان "، وهذه هي التسمية الأكثر دقة من التسمية التي ألفناها " أجزاء الحيوان "[٣]، فالموضوع الحقيقي "لأجزاء الحيوان" هـــو البحث في وظائف الأعضاء وهو لا يعالج فقط الأجزاء أى (الأطراف والأعضـــاء) بل يعالج ما يعرف عندنا الآن بالأنسجة، حيث يبدأ بتقرير وجود ثلاثة أنـــواع مـــن التركيب : الأول النوع الجسدى الخالص، والثانى الأجزاء المتجانسة (أو الأنسـجة)، والثالث الأجزاء غير المتجانسة أو الأعضاء. والأنسجة فيـــه ســـتة هـــى : الـــدم والدهون، والنخاع، والمخ، واللحم، والعظم[٤]. وقد استكمل أرســـطو أبحاثـــه فـــي فسيولوجيا الحيوان في كتاب آخر يشير إليـــه ســـارتون بعنـــوان De incessu animalium أي " حركة الحيوان " أو " مشي الحيوان " حيث يبين فيه كيف هيئـت أجساد الحيوان لتحقيق الغايات المقصودة منها[٥].

ولا يغيبن عن بالنا أن هذه المؤلفات في علم الأحياء عامة وعلـــوم الحيـــوان خاصة قد تداخلت وارتبطت تماماً بما كتبه أرسطو في علم النفـــس، فـــإن كـــانت المؤلفات السابقة تتحدث عن "مادة" الكائنات الحية أى أجسامها، فإن كتاب "النفـــس" De anima يعالج " صورة " الجسم. أما ما سمى بالطبيعيات الصغرى أو الأبحـــاث الطبيعية الصغرى، "فى الحس والمحسوس"، "فى الذاكرة والتذكـــر"، "فـــى النـــوم واليقظة"، "فى الأحلام"، "فى طول الحياة وقصرها"، "فى الشباب والشيخوخة"، "فـــى النفس" و"فى الموت والحياة"، فهى تقف بين هذا وذاك، حيث أنها تعالج الوظـــائف

المشتركة بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة وغيرها من الوظائف غير المشتركة الخاصة بالكائنات الحية وخاصة في الإنسان والحيوان.

وبالطبع فإن هذه الكتابات ذات الصفة الموسوعية التي تحاول فتح كل آفاق البحث العلمي حول أى موضوع بهذه السعة وذلك الشمول الطامح إلى معرفة خصائص كل شئ والإلمام به بقدر ما ساهمت في تمكين أرسطو من فهم أشمل وأدق وأرقى للعالم الطبيعي وخاصة ما يخص كائناته الحية، بقدر ما أوقعته في أخطاء سواء فيما يتعلق بتصوره للعالم الطبيعي ككل في كتاباته الطبيعية والفلكية والتي عدها البعض " سلسلة من الأخطاء فيها الكثير من السخف والحمق" [٦]. أو بمعنى أدق أصبح الكثير منها خارج الصورة الحية لتاريخ العلم المعاصر بدءً من اعتباره أن الأرض هي مركز هذا العالم الطبيعي، وانتهاء بتصوره لعالمي ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، أو فيما يتعلق بتصوراته وتفسيراته شديدة العمومية في بعض جوانب حديثة في علوم الحياة وخاصة فيما يتعلق بآرائه الخاصة والمخالفة للحقائق العلمية الحديثة حول المخ والقلب اذ يكفى الإشارة إلى انه مثلا اعتبر أن القلب مقر العقل، وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه من البلغم وأن يمنع زيادة درجة حرارته عن اللازم!![٧].

والحقيقة أن هذه الأخطاء التي أشرنا إليها وغيرها لم تكن لتقلل بأى شكل من هذا الجهد الموسوعي الخارق لفهم العالم الطبيعي وكائناته بصورة أكثر علمية وباستخدام مناهج أكثر اتجاها نحو التجريبية بمعناها الحديث[٨] كل ما هنالك أن أرسطو قد استند في الأساس على الملاحظة الحسية البحتة ولم يكن لديه من الآلات ولا من الإمكانيات المادية ما يساعده على تخطي كل ما يأتيه عن طريق الحواس المجردة بما في ذلك من إمكانية الوقوع في الخطأ المعروف عن الحواس عموما. وبالطبع فلم يكن بمقدور العقل هنا أن يصلح كل أخطاء الحواس خاصة فيما لا

يمكن أن يقع تحت الخبرة المباشرة كالعالم السماوى بما فيه من نجوم وكواكب لم يتمكن الإنسان من الوصول إليها إلا في العصر الحاضر. كما لم يكن بمقدور أرسطو فهم التركيب الدقيق لأعضاء الحيوان والإنسان ومعرفة خبايا هذه الأعضاء وعلاقتها التشريحية الدقيقة ببعضها البعض فهذا كان يتطلب خبرة تجريبية اكثر وخبرة تقنية أكثر تقدما لم يكن يملكها أرسطو أو ربما لم يطلع عليها لدى من أمكنهم إدراكها سواء في الشرق القديم خاصة في مصر التي كانت نهضتها العلمية في مختلف جوانب الطب والصيدلة والكيمياء وعلوم الحياة خافية على أرسطو ولم يهتم بالاطلاع عليها، كما أنه أيضاً لم يستفد إلى حد كبير من أراء القمايون الطبية وكذلك من الكتابات الابقراطية التي اشتملت على أراء عميقة في هذا المجال.

على أى حال فإن علينا الآن أن نتقدم في معرفة أراء أرسطو في طبيعة النفس وفى صورها في الكائنات الحية المختلفة، فربما كانت هذه الآراء هى الدالة بحق على عبقرية أرسطو في دراسته في علم الحياة وعلم النفس اكثر من غيرها وعلى جرأته على اقتحام موضوعات دقيقة لم يكن في بمقدور السابقين عليه اقتحامها.

ثانياً: تعريف النفس:

قبل أن يخوض أرسطو في عرض تعريفه للنفس، استعرض كعادته الآراء التي قيلت من قبل في ذات الموضوع وانتقدها. وفى ضوء هذه الانتقادات نكتشف شيئاً فشيئاً ملامح رؤيته الخاصة للنفس كما عرضها بدءاً من الكتاب الثانى من كتاب "النفس".

لقد أجمع السابقون – فيما يقول أرسطو – على صفتين أساسيتين فيما يختص بالنفس هما: الحركة والإحساس[٩]. فالجميع اتفقوا على أن النفس هى علة الحركة رغم اختلافهم في توصيف هذه الكيفية تبعاً لمذاهبهم الفلسفية في تركيب النفس وفى

مدى صلتها بالبدن. كما انهم اتفقوا على أنها كذلك هى علة الإحساس لدى الحيـوان والإنسان.

وقد ناقش أرسطو آراء هؤلاء السابقين بالتفصيل، ورغم أنه اتفق معهم فـي أن النفس هي علة الحركة وهى كذلك علة الإحساس إلا أنه انتقدهم بشدة في كيفيـة تصورهم لكونها علة الحركة وهل هى علة الحركة باعتبارها هى ذاتها متحركـة ! وما نوع حركتها هل هى بالذات أم بالعرض؟! وانتهى إلى أن التفسير الوحيد لذلـك أنها "يمكن أن تتحرك بالعرض"[١٠]، إذ ليس من الضـرورى أن يكـون المحـرك متحركاً.. أن الشيء يتحرك بشيء آخر إذا كان المتحرك موجوداً في شئ يتحـرك كالبحارة مثلا الذين لا يتحركون كما تتحرك السفينة فهذه تتحرك بنفسها ويتحـرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة[١١]. وعلى ذلك رأى أرسـطو عموما " أن الموضوع الذي تحل فيـه (النفـس) يمكـن أن يتحـرك وأن يتحـرك بالنفس"[١٢] دون أن تتحرك هى بذاتها أى نوع من أنواع الحركة المعروفة فـهى علة كل هذه الحركات لكنها هى ذاتها لا تتحرك نظراً لأنها لو كانت متحركة لكـان معنى ذلك أن طبيعتها من طبيعة المتحرك أى الجسم .وهذا غير صحيح لأن النفس عموماً عند أرسطو، ليست مادية وليست جسما وان كانت "صورة" الجسم.

وقد انتقد أرسطو كل من قال بأن النفس مركبة سواء من العنـاصر أو مـن الذرات! وخص بالذكر أنبادوقليس الذي تصور أن النفس وموضوعها شـئ واحـد وإنها مركبة بالتالى من العناصر وأن إدراكها يتم من خلال أن الشبيه يدرك الشـبيه، فبالأرض نرى الأرض وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الالهى[١٣].

لقد توقف أرسطو كثيراً أمام هذه النظرية لأنبادوقليس وانتقدها عدة انتقـادات منها:

١- أن العناصر ليست هى موضوع النفس الوحيد، فالنفس تعرف أشياء أخرى كثيرة أو قل إنها تعرف عددا لا يحصى من الأشياء[14].

٢- وإذا ما سلمنا بأن النفس قادرة على معرفة وإدراك العناصر المكونة لجميع المركبات من العناصر، فبأى شئ يدرك المركب ذاته أو يعرف مثلا ما الإله أو الإنسان أو اللحم أو العظم أو أى مركب آخر[15].

٣- وإذا ما سلمنا بأن الشبيه من العناصر في النفس ينفعل بالشبيه من العناصر في الأشياء، فلن يوجد شئ يعرف العظم أو الإنسان إلا إذا كانا أيضاً موجودين في النفس ولسنا – فيما يقول أرسطو – في حاجةٍ إلى بيان ما في ذلك من استحالة لأن أحداً لا يجسر على القول بوجود الحجر أو الإنسان في النفس والأمر كذلك في الخير والشر وسائر الأشياء[16].

٤- إن ربط تكون النفس من العناصر بإدراك نظائرها في العالم الخارجى، فإن "أكثر الموجودات جهلا –فيما يقول ارسطو– سيكون هو الإله لأنه الوحيد الذي لا يعرف أحد العناصر "[17] بوصفه ليس مركبا ماديا ولا يوجد به العناصر التي تدرك العناصر!!

وقد انتهى أرسطو إجمالاً إلى إنكار رأى القائلين بمادية النفس وبأنها متحركة بقوله "يظهر جلياً أن المعرفة ليست من صفات النفس من حيث إنها مركبة من العناصر وليس من الصواب كذلك ولا من الحق أن نزعم بأن النفس متحركة[18]".

إن النفس إذن عند أرسطو هى علة الحركة رغم أنها ليست متحركة بذاتها، كما أنها علة المعرفة رغم أنها ليست مادية وليس مركبة من العناصر، فالنفس إذن واحدة وهى " المبدأ الصورى الذي يحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقت تبدد الجسم وفسد "[19]. وها هو أرسطو يقترب بذلك من تقديم تعريفه الخاص للنفس

فهى " الصورة التي تمثل الكمال الأول entellichia للجسم "[٢٠]. وهى بالضرورة " جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة "[٢١].

فماذا يعنى أرسطو تحديداً بهذا التعريف للنفس بأنها "صورة أو كمال أول" للجسم الطبيعى ذى الحياة بالقوة ؟!

لقد اختص أرسطو النفس بداية بأنها ما يحول الحياة بالقوة في الجسم الطبيعى إلى حياة بالفعل. وهذا هو ببساطة ما قصده بأن النفس هى صورة الجسم .فالنفس صورة الجسم الطبيعي نظراً لأنها ما يحول الحياة بالقوة فيه إلى حياة بالفعل.

لقد شرح أرسطو نفسه هذه الصيغة التي عرف بها النفس اصطلاحا بعد آخر، فالصورة باعتبارها الكمال الأول أو الانتلخيا باليونانية يوضحها بقوله : ان "الكمال الأول يقال على معنيين؛ إما كالعلم وأما استعمال العلم .. فهو تارة كالعلم وتارة كاستعمال العلم .. ويظهر ها هنا أن النفس كمال أول كالعلم لأن النوم كاليقظة يقتضيان وجود النفس من حيث إن اليقظة شئ شبيه باستعمال العلم والنوم شبيه بوجود العلم دون استعماله .ولما كان العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم، لهذا كانت النفس كمالاً أول"[٢٢].

والمقصود هنا أننا ينبغى أن نميز بين وجود النفس في الجسم بداية، وبين استخدام الجسم لها أو عملها فيه، فالنفس صورة الجسم الحى وكما له سواء كان في حال النوم أو في حال اليقظة.

. لقد توقف أرسطو في هذا التعريف عند " كمال أول " نظرا لأنه أراد أن نعى هذا التمييز جيداً، ففرق كبير بين وجود النفس في الجسم دون أن تؤدى وظيفة معينة فيه، وبين أن توجد وتؤدى الوظائف الموكولة لها في هذا الجسم. إن النفس بما هى كذلك (أى بوصفها كمالا أول) واحدة في كل الكائنات الحية، وإذا ما بدأت في

ممارسة وظائفها بدت صورا مختلفة لها فمنها ما يقتصر وجوده على النبات ومنها ما يوجد لدى الحيوانات ومنها ما يقتصر وجوده على الإنسان كما سيتضح فيما بعد حين الحديث عن قوى النفس أو وظائفها في الكائنات الحية المختلفة.

أما عن ضرورة وجودها في "جسم طبيعى" فهذا أمر واضح إذ يستحيل وجودها في جسم صناعى غير قابل للحياة بالطبيعة كما أشرنا في الفصل السابق. وقد أضاف أرسطو إلى ما سبق قوله بأن هذا الجسم الطبيعى لابد أن يكون مكتمل الأعضاء أو الآلات كما فضل المترجم العربى القديم[٢٣]. فهذا الجسم الطبيعى لابد أن يتوافر فيه لكى تحل فيه النفس شرطان : أحدهما : أن يكون آلياً أى يكون به الأعضاء الضرورية اللازمة للحياة. وثانيهما : أن تتوافر فيه الشروط الفسيولوجية للحياة وهذا ما أشار إليه بقوله "ذى الحياة بالقوة اذ قد تكون الأعضاء ميتة وغير قابلة للحياة! وبهذا يكتمل التعريف الأرسطى للنفس كما لخصه الفلاسفة والشراح العرب كالآتى :

أنها "كما أول لجسم طبيعى إلى ذى حياة بالقوة" . فالنفس إذن صورة الجسم ومبدأ وحدته ومبدأ حركته مع التأكيد على إنها كذلك كما قلنا في كل الأجسام الحية دون أن نتطرق إلى ما تقوم به من وظائف في هذه الكائنات لأنه بهذه الوظائف التي تقوم بها النفس ستتمايز هذه الكائنات.

ثالثاً : قوى النفس في الكائنات الحية :

يدرك أرسطو في كتاباته العلمية أن ثمة درجات أو تدرج في الكائنات الطبيعية بوجه عام، ومن ثم فثمة مثل هذا التدرج كذلك في الكائنات الحية . فها هو يقول في تاريخ الحيوان :

" تتدرج الطبيعة شيئا فشيئا مما لا حياة فيه إلى حياة الحيوان بطريقة تجعل من المستحيل تقرير الحد الفاصل بالضبط، ولا في أى جانب من جانبي هذا الخط يمكن أن توجد الصورة المتوسطة، فالنبات في سلم الترقي يأتي بعد الجماد، وتختلف النباتات تبعاً لنصيبها من الحيوية الظاهرة. وبالجملة فكل جنس من النبات مع خلوه من الحياة إذا قيس بالحيوان، فيه الحياة إذا قيس إلى وحدات جسدية أخرى. وفي الحقيقة .. يوجد في النبات ترق مستمر نحو الحيوان. وفي البحر مخلوقات معينة يجد الإنسان نفسه حيالها في حيرة لا يدرى أهي من الحيوان أم من النبات، فمثلاً بعض هذه المخلوقات مثبت في مكانه، وفي كثير من الحالات يفنى إذا هو انتزع من مكانه، فالبنا Pinna ثابتة جذورها في بقعة معينة، والسولين "نوع من ذوات الأصداف " لا يعيش إذا نزع من مكمنه. وبالإجمال فجنس ذوات الأصداف أقرب شبها بالنبات إذا قورن بالحيوانات القادرة على الحركة..

أما من حيث الحس فمن الحيوان ما لا يبدو فيه أى أثر له، ومنه ما فيه أثر له غير بين، ثم إن مادة هذه الكائنات المتوسطة بين الجنسين تشبه اللحم .. وهكذا في كل سلم الترقي في الحيوان يوجد تدرج في مقدار الحيوية والقدرة على الحركة.. وما قيل في الحس يصدق شئ من قبيله على أساليب الحياة. فالنباتات التي تنجم من البذر يبدو أن الوظيفة الوحيدة بها هي تكاثر نوعها لا غير. ومثلها في ذلك مثل بعض الحيوانات فوظيفة التكاثر إذن مشتركة فيها جميعا. فإذا أضفنا الحس فإن حياتها تختلف بالنسبة للعلاقات الجنسية تبعا لتباين درجة اللذة الناتجة عنها. وكذلك بالنسبة لطرق الولادة وأساليب تنشئتها لصغارها ...(٢٤)"

إن هذا النص قد يبدو منه في رأى البعض إيمان أرسطو أو على الأقل إدراكه لنظرية التطور الداروينية، ولكن الحقيقة أن سلم الترقي الطبيعي هذا -عند أرسطو - لا يستلزم - فيما يقول سارتون- الانطواء على معنى التطور، فهذا السلم

يمكن تصوره مستقراً على حالة واحدة بحيث لا يتعارض مع كون كل جنس من الأجناس قائماً بذاته(٢٥). إن أرسطو ممن يؤمنون بالتمايز بين الأنواع والأجناس في كائنات العالم الطبيعي. وإذا كان ثمة اعتقاد جازم لديه بأن هذا التمايز لا ينفي أن تدرجا من الأدنى إلى الأعلى أو من الأعلى إلى الأدنى يقوم أو يظهر فيما تقوم به هذه الكائنات من وظائف.

ويتضح ذلك تماماً من حديثه أيضاً عن قوى النفس في الكائنات الحية، فالنفس في ذاتها واحدة، وان بدت قواها ووظائفها مختلفة في الكائنات المختلفة التي تتدرج أيضاً من الأدنى التي تمارس فيه النفس وظائف ثلاث (التغذى والنمو والتوالد) وهو النبات، إلى الحيوان التي تمارس فيه النفس بالإضافة إلى تلك الوظائف الثلاث وظيفة رابعة هى الإحساس، إلى الأعلى وهو الإنسان الذي تمارس فيه النفس بالاضافة تلك الوظائف الأربع وظيفة خامسة هى التفكير والتأمل. وقد عبر أرسطو عن ذلك أيضاً بعبارة صريحة وواضحة في كتاب "النفس" يقول فيها :

" توجد جميع قوى النفس (أى وظائفها) في بعض الكائنات .. وليس في بعض الكائنات إلا بعض القوى، وبعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط. والقوى هي: القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة، وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط وفى بعض الكائنات هذه القوة وكذلك قوة الحس، وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية لأن النزوع يشمل الشوق والغضب والإرادة. ولكن الحيوانات عندها جميعاً إحدى الحواس على الأقل نعنى اللمس .. أما أنها هل عندها تخيل فأمر يُشك فيه وسوف نفحص عن ذلك فيما بعد. وعند بعض الحيوان أيضاً قوة الحركة وعند بعضها الأخر قوة التفكير والعقل كالإنسان مثلاً وأى كائن حى أخر إن وجد يكون من طبيعة مشابهة له أو أرقى منه.."(٢٦).

إن الكائنات ذات النفس إذن هي من جنس واحد هو بوجـــه عـــام الكائنـــات الحية، وإن تمايزت أنواعها بما تقوم به النفس من وظائف تتدرج من الأدنى إلــــى الأرقى من النبات إلى الحيوانات إلى أرقاها وهو الإنسان. لقد كان حديث أرســـطو هنا في كتابه عن قوى النفس لا عن أنواع منفصلة انفصالاً مطلقاً، وعادة ما يكـــون الحديث عن القوة الأدنى تمهيداً للحديث عن القوة الأعلى وهكذا يفهم الأعلى بالأدنى والأدنى بالأعلى .فالنفس هي ما يميز الجنس الحي عمومــــا، وإن تمــايزت هــذه الكائنات بما تمارسه من وظائف في حياتها.

[١] القوة الغاذية (النفس في النبات) :

إن النفس تبدأ ممارسة وظائفها في الكائنات الحية جميعاً من وظيفة التغـــذى "فالنفس الغاذية .. هي أول قوى النفس وأعمها، وبها توجد الحياة لجميع الكائنـــات ولها وظيفتان : التوليد والتغذى لأن أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل ليس بناقص .. هو أن يخلق كائنا آخر شبيها به، الحيوان حيوانا آخر، والنبات نباتـــا آخر بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته لأن هذا هو موضوع الـــنزوع لجميع الكائنات وغاية نشاطها الطبيعي"[٢٧].

إذن أولى وظائف النفس في الكائن الحي بدءاً من النبات هو التغذى، فالشـــئ لا يزيد ولا ينقص بالطبع إلا إذا تغذى ولا شئ يتغذى إلا إذا كان حيا ومبدأ الحيـــاة كما قلنا هو النفس.ولكن ماذا يعني أرسطو بالتغذى؟!

إن ثمة نظريات سابقة على أرسطو فسرت عملية التغذى على أنـــها مجـــرد زيادة كمية مادية تطرأ على الكائن، وقد ركز على عرض ونقد نظريتيـــن منـــهم، إحداهما عند أنبادوقليس وديمقريطس تذهب إلى أن الشبيه يتغذى كما يتولـــد عـــن الشبيه، والأخرى عند انكساجوراس وتذهب إلى أن الضد يتغذى بـــالضد مـــا دام لا ينفعل الشبيه بالشبيه. والأمر عند أرسطو لا هذا ولا ذاك، إذ ماذا نعنـــى بـــالغذاء؟!

"هل هو ما يضاف إلى المغتذى آخر الأمر أم أول الأمر؟! فهناك فرق بينهما، فـ... كان كلاهما غذاء إلا أن أحدهما لم يهضم وهُضم الآخر ،فالغذاء يمكن أن يقال على المعنيين :لأنه من حيث إن الغذاء لم يهضم فالضد يتغذى بالضد. ولكن من حيث أن الغذاء قد هضم فالشبيه يتغذى بالشبيه"(٢٨).

وهذه إشارة واضحة من أرسطو إلى أن النفس تقوم بتحويل الضد إلى شبيه، فالنبات يتغذى على التربة المزروع فيها وهي ضده فعلا، لكن النفس تحول هذه المادة الضد فعلا إلى مادة شبيهة بمادة النبات نفسه. إن هذه إشارة إلى ما يسمى الآن بعملية "التمثيل الغذائي" فأنت تتغذى على برتقالة وهي شئ مختلف عن مادة جسمك لكن ثمة ما يحول هذه المادة المختلفة إلى دم شبيه بما يجرى داخل الجسم ويغذيه وبه ينمو ويكبر.

إن التغذى إذن يعقبه زيادة حجم الكائن وهي عملية النمو وهذا النمو ليس عملية زيادة آلية ميكانيكية بحتة. بل هو نمو في اتجاهات محددة وإلى حد معين(٢٩). كما أن التغذى والنمو يتحقق بهما وعنهما عملية التوالد التي أشار إليها أرسطو في نصه السابق بوصفها عملية ضرورية لكمال الكائن الحى بحيث يتوالد عنه غيره من نفس النوع فيشارك بذلك "في الأزلى والإلهى بحسب طاقته".

إن كل ما في الكائن الحى إذن بدءً من النبات يسير نحو تحقيق غاية طبيعية، وهذه الغاية الطبيعية هي قدرته على الحفاظ على نوعه رغم فناء جزئياته وفساد أفراده.

[٢] القوة الحساسة (النفس في الحيوان) :

إن القوة الحساسة هي ما يميز الحيوان عن النبات، وليس معنى ذلك أن الحيوان لا يتغذى ولا ينمو ولا يتوالد بل على العكس فكما سبق أن أوضحنا فهو يتغذى وينمو ويتوالد ويحس بالإضافة إلى كل ذلك.

والإحساس ينشأ لدى الحيوان عما يعرض من حركـــة وانفعـــال، ويفســـره السابقون كتفسيرهم للتغذى على أنه مجرد عملية مادية وباعتبـــاره ضربـــا مـــن الاستحالة فهو أما انفعال الشبيه بالشبيه أو انفعال الضد بالضد. وقد رفض أرســـطو النظريتين معا. فالإحساس عنده مثله مثل التغذى انفعال، لكنه ليس انفعالا ماديا انمـــا هو انفعال بصورة المحسوس، فثمة إحساس وثمة محسوس. والإحساس يتـــم بقـــوة الحس أو بعضو الحس. وكما أن هناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل، كذلك فـــي المحسوس منه ما هو بالقوة ومنه ما هو بالفعل[٣٠]. فالحس يظل بالقوة كالوقود الذي لا يشتعل بنفسه إلا أن يأتى ما يشعله وهـــو هنـــا المحسوســـات. وكذلـــك يظـــل المحسوس محسوسا بالقوة حتى يأتى العضو الحساس لينفعل به فيتم الإحساس بفعـــل تحول الضد إلى شبيه، وذلك عبر عملية تغير كيفى يسرى على العضو الحســـاس، فالعين لا تنفعل بمادة المحسوس بل بصورته، بلونه. وهذا الانفعال الذي هو عمليـــة الإحساس يتم بشروط حددها أرسطو، أشرنا إليها فـــي الفصـــل الخـــاص بنظريـــة المعرفة، وأبرز هذه الشروط هو شرط وجود ذلك الوسط المشف (أى الضـــوء) . وشروط مراعاة حد الإحساس وكذلك الدرجة المناسبة لتوافر هذا الوسط.

وما ينطبق على البصر والمرئى، ينطبق على السمع والصوت حيـــث يكـــون الوسط هو الهواء ولا بد من مراعاة شروط الإحساس الذي هو هنا السمع فلا ســـمع بدون صوت، ولا صوت إلا برنين من القارع على المقروع وثمة شـــروط للرنيـــن والسمع "اذ أن الجسم يكون رنانا إذا كان قادرا على تحريك كتلة من الـــهواء تظـــل واحدة ومتصلة حتى تبلغ عضو السمع"[٣١].

ويناقش أرسطو هنا قضايا أكثر اتساعاً من مجرد المعرفة أو الإحساس الـــذي يتلقاه عضو السمع حيث يناقش علاقة التنفس بالسمع، وكيف يمكننا ســـماع صـــوت

التنفس وصوت الهواء المتنفس الذي يمر بالقصبة الهوائية. وكيف اننا لا نستطيع الكلام في حالة الشهيق أو الزفير ويوضح علة ذلك[٣٢].

أما بخصوص الشم والرائحة فهو يرى أن الإحساس الشمي ليس دقيقا عندنا بل هو أضعف منه في كثير من الحيوان، ذلك أن الإنسان يحس بالروائح بضعف ولا يدرك أي رائحة ليست مصحوبة بالألم وباللذة[٣٣]. ويقارن بين الشم والذوق ويؤكد على "أن الشم يشبه الذوق، وأنه كذلك تشبه أنواع الطعوم المشمومات، ومع ذلك يوضح "أن حاسة الذوق فينا أكثر دقة لأن الذوق لمس ما واللمس في الإنسان هو أكثر الحواس دقة. أما الحواس الأخرى فإنها أضعف في الإنسان من كثير من الحيوانات[٣٤].

وينتهي في هذه المقارنة بين الحواس لدى الإنسان والحيوان بملاحظة لا ندري مدى دقتها ومدى أهميتها هي تلك التي يقول فيها أن الإنسان "من جهة دقة اللمس أعلى بكثير من سائر الحيوانات وهذا هو السبب في أنه أعقل أنواع الحيوانات، والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا إلى النوع الإنساني، رأينا أن الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس لا إلى شئ غيره، في أن بعض الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر لأن ذوي اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوي اللحم الرقيق"[٣٥].

فهل صحيح أن دقة اللمس في الإنسان هو ما جعل الإنسان " أعقل أنواع الحيوان "؟! وهل حاسة اللمس وتفاوتها عند ذوي اللحم الغليظ عن ذوي اللحم الرقيق هي السبب في أن ذوي اللحم الرقيق أكثر ذكاء؟! وهل صحيح أن ذوي اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوي اللحم الرقيق؟! إن هذه وغيرها تساؤلات لا نستطيع الإجابة عنها إلا بموجب أبحاث علمية متخصصة، فكيف تسنى لأرسطو الوصول إلى هذه النتائج من خلال مجرد ملاحظات ربما كانت عابرة حول بعض الأشخاص ممن عرفهم!!

على أى حال فأرسطو يرى أيضا بالنسبة لهذه الحاسة نفس ما رآه في الحواس السابقة من حيث وجود الوسط، فالشم أيضاً "يحصل بالمتوسط" وهو إما الهواء أو الماء لأن الحيوانات المائية سواء ذوات الدم أو ما لا دم لها يظهر أنها تدرك الرائحة كالحيوانات التي تعيش في الهواء، ذلك أن بعضها يتجه من بعيد نحو طعامها عندما تجذب إليه بالرائحة .. وإدراك الرائحة يحصل في جميع الحيوانات بشكل واحد ما عدا الإنسان فإنه لا يستطيع أن يشم إلا إذا تنفس الهواء"[٣٦].

أما حاسة الذوق فأداتها اللسان وموضوعها الطعوم وفى رأى أرسطو "أن المطعوم نوع من الملموس" وهذا دليل في رأيه على أن الإحساس هنا لا يتم في وجود متوسط كالهواء أو الماء مثل المرئيات والمسموعات. إن إحساس الذوق يتم بامتزاج المطعوم بالرطب[٣٧]. وربما كانت رطوبة اللسان هذه هى ذلك الوسط الذي تجاهله أرسطو هنا. وان كان قد أشار إلى ذلك بقوله من الضرورى أن يترطب (اللسان) دون أن يفسد جوهره، مع أنه لا يكون رطبا بالفعل" .. فاللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة أو شديد الرطوبة[٣٨]. فهذه إشارة منه إلى أن رطوبة اللسان هى هذا الوسط الذي يتم فيه الإدراك الذوقى كما أن درجة هذه الرطوبة لابد أن تكون متوسطة فلا إفراط فيها ولا تفريط لأن كليهما معناه انعدام الإحساس بالطعم من جانب اللسان!

أما آخر الحواس، حاسة اللمس التي اعتبرها أرسطو من قبل أدق الحواس عند الإنسان، فقد أصابته حيرة في توصيفها، إذ تساءل أهناك حواس كثيرة للمس أم حاسة واحدة؟ وما هو عضو اللمس، هل هو اللحم أو ما يشبهه؟! أم اللحم فقط مجرد متوسط وأن عضو الحس الحقيقى عضو باطن آخر؟![٣٩].

وبعد محاولات عديدة للتأمل والفهم انتهى إلى أن " الإدراك في الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل في نفس الوقت مع المتوسط، كما يضرب الإنسان على

درعه، فليس الدرع عند ضربه هو الذي يضرب الإنسان بل وقعت الضربتان في وقت معاً"[40]. ويبدو هنا أنه أميل إلى اعتبار أن السطح الخارجي للجلد هو الذي يقوم بدور الوسط حيث أنه يعتبر أن الإحساس بالملموس لا يتم إلا داخل الجسم. فهو يقول "لا يحدث الإحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس، كما إذا وضع مثلا جسم أبيض على سطح معين مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل " لأنه بهذه السبيل فقط نحس بهذه الحاسة.. ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس، وندرك ما يوضع على اللحم فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس[41].

إن هذه الحواس الخمس كما قلنا في الحديث عن نظرية المعرفة تنفعل بالمحسوس لكنها لا تدركه والحس المشترك هو الذي يتلقى كل هذه الانطباعات الحسية من الحواس ويميزها ويميز بين درجات كل واحدة من المحسوسات، وفضلاً عن ذلك فهو ما به يتم إدراك الموضوعات المشتركة بين الاحساسات. وكذلك فبه يتم كما أكد أرسطو إدراك الإدراك الحسي ذاته أو الإحساس بالإحساس على حد تعبير شارحه ابن رشد.

ويستند فعلا التذكر والتخيل على هذه الاحساسات، فالأولى تستند عليها من حيث أنها استدعاء لاحساسات ماضية، والثانية تستند عليها من حيث أنها أصبحت صورا متخيلة أقرب إلى الكذب منها إلى الصواب[42].

[٣] القوة العاقلة (النفس في الإنسان) :

إن أهم ما استهدفه أرسطو من دراسة النفس في الكائنات الحية عامة، وفي الإنسان على وجه الخصوص هو دراسة التفكير الإنساني بوصفه أعلى وأهم وظيفة يمكن أن يقوم بها الإنسان في هذا الوجود. ولم يكن ذلك فقط في كتابنا هذا "كتاب النفس" بل اشتركت كل مؤلفاته في تأكيد ذلك منذ مؤلفاته المبكرة، خذ مثلا قوله في

دعوة للفلسفة " : " إن اخر ما ينشأ من ملكات النفس هو ملكة العقل، وإذا سلمنا بهذا يتبين لنا أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا "(٤٣). ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب " أن كل شئ يوجد من أجل العقل، وأن فاعلية العقل هي التفكير. والعقل هو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس ومن أجله وحده يكون كل شئ "(٤٤). " والإنسان إذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان، أما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيها بالإله "(٤٥).

ولقد كان هم أرسطو الأول منذ بداية كتاب النفس هو نقد ما رآه القدماء خاصة انكساجوراس وديمقريطس في قولهم بأن العقل نوع من الحس أو أنه قوة جسمية بحجة أنه يدرك الأجسام. ونفى ذلك مؤكداً أن التعقل والحس ليسا واحدا وإلا لكانت جميع الحيوانات التي تمتلك الإحساس تعقل طالما إنها تحس(٤٦).

وبناء عليه فقد ركز أرسطو في دراسته للعقل تفصيلا في الكتاب الثاني من "النفس" صراحة على بيان مفارقة العقل بما هو كذلك للجسم " إذ يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج "(٤٧). ومن ثم أوضح الفروق العديدة بين الحس والعقل بحسب ما أوضحنا في الحديث من نظرية المعرفة لديه.

والحقيقة التي يجب أن نعيها أن أرسطو يصر على أن التفكير رغم حاجته لاستخدام الصور الحسية والمتخيلة، إلا انه ليس هو مجرد انفعال أو ناقل لهذه الصور، فالتفكير يعنى في الأساس فهم معانى هذه الصور الحسية أو المتخيلة والوصول من خلالها إلى معرفة دقيقة بالبناء الحقيقي للعالم(٤٨). إن التفكير أو التعقل بأوسع معانيه عند أرسطو يتضمن جميع الأفعال المعرفية المستقلة عن التأثير الفعلي للمحسوس أي صورة الذاكرة والظنون وأحكام العلم على السواء، اذ يقر أرسطو بأن طرفي سلم المعرفة يتصدرهما حدس لا يمكن أن يجانب الحقيقة

على حد تعبير بريبه، ففي الطرف الأسفل الحدس بالمحسوس الخاص عن طريق الإحساس. وفي أعلاه الحدس العقلي بالماهيات المجردة. وبين الطرفين يمتد كل الباقي أي كل ما هو قابل لأن يكون صادقاً أو كاذباً، صحيحاً أو خاطئاً، أي كل قضية تنسب محمولا إلى موضوع ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا[٤٩].

وبالطبع فليس معنى ذلك أن أرسطو ينكر أهمية الإحساس والخبرات الحسية بالنسبة للعقل، فأرسطو في ثنايا تفسيره لكيفية الإدراك العقلي استعان بذلك التمييز الشهير لديه بين وجود العقل بالقوة ووجوده بالفعل فقال " أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء لأنه بوجه ما الضوء أيضاً يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل "[٥٠].

وواضح من هذا التمييز أنه يرى أن القدرة على التفكير في الأفراد تسبق التفكير العقلي لديهم، فعقل الفرد يشبه الصفحة البيضاء التي لم يكتب عليها شيء من البداية، وعلى هذه الصفحة تحفظ الأفكار المعينة أو لا بالفكر نفسه. وهذا يعني أنه بالفكر وليس فقط بالإدراك الحسي تتكون الأفكار[٥١].

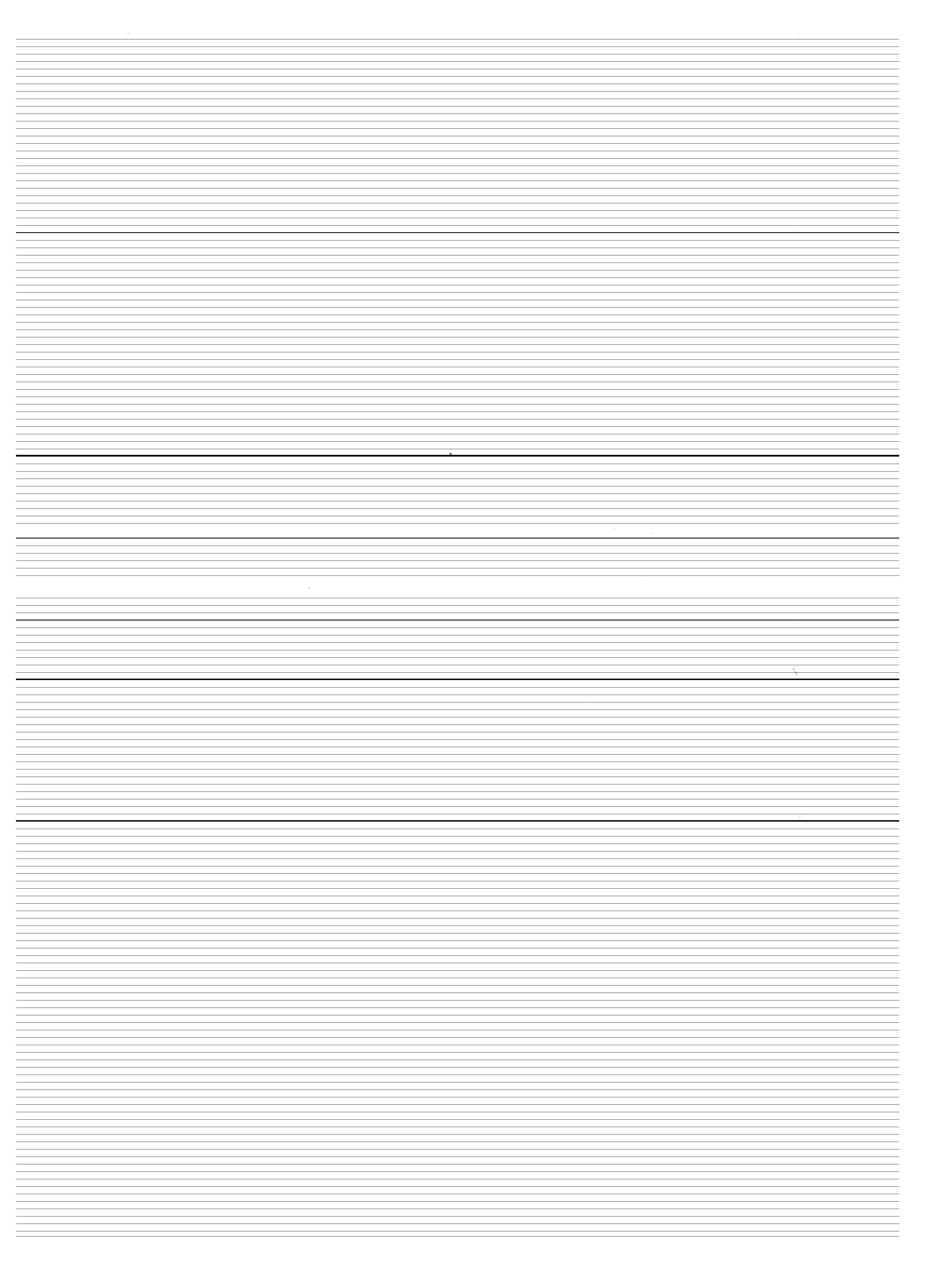
فالأفكار ما هي في بدايتها الزمانية إلا انطباعات حسية انطبعت على صفحة العقل (العقل بالقوة – من حيث هو هيولانى)، وحينما تنجح القوة الفاعلة من العقل في تجريدها يتلقفها ذات العقل الهيولانى فيتحول من عقل مدرك بالقوة إلى عقل مدرك بالفعل. وعلى ذلك فهذا التمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل إنما هو إشارة ذات دلالات عديدة. أولاً: إلى كيفية تمام عملية الإدراك العقلي، وثانيا : إلى التمييز بين درجات للمعرفة العقلية؛ فثمة معرفة عقلية استقرائية تستند على ما يأتينا من الخبرات الحسية وتحليلها والانتقال منها إلى تقرير الكلى، وثمة معرفة عقلية حدسية لا تستند على تلك الخبرات الحسية حيث إن موضوعها لا يتيسر وقوعه في هذه

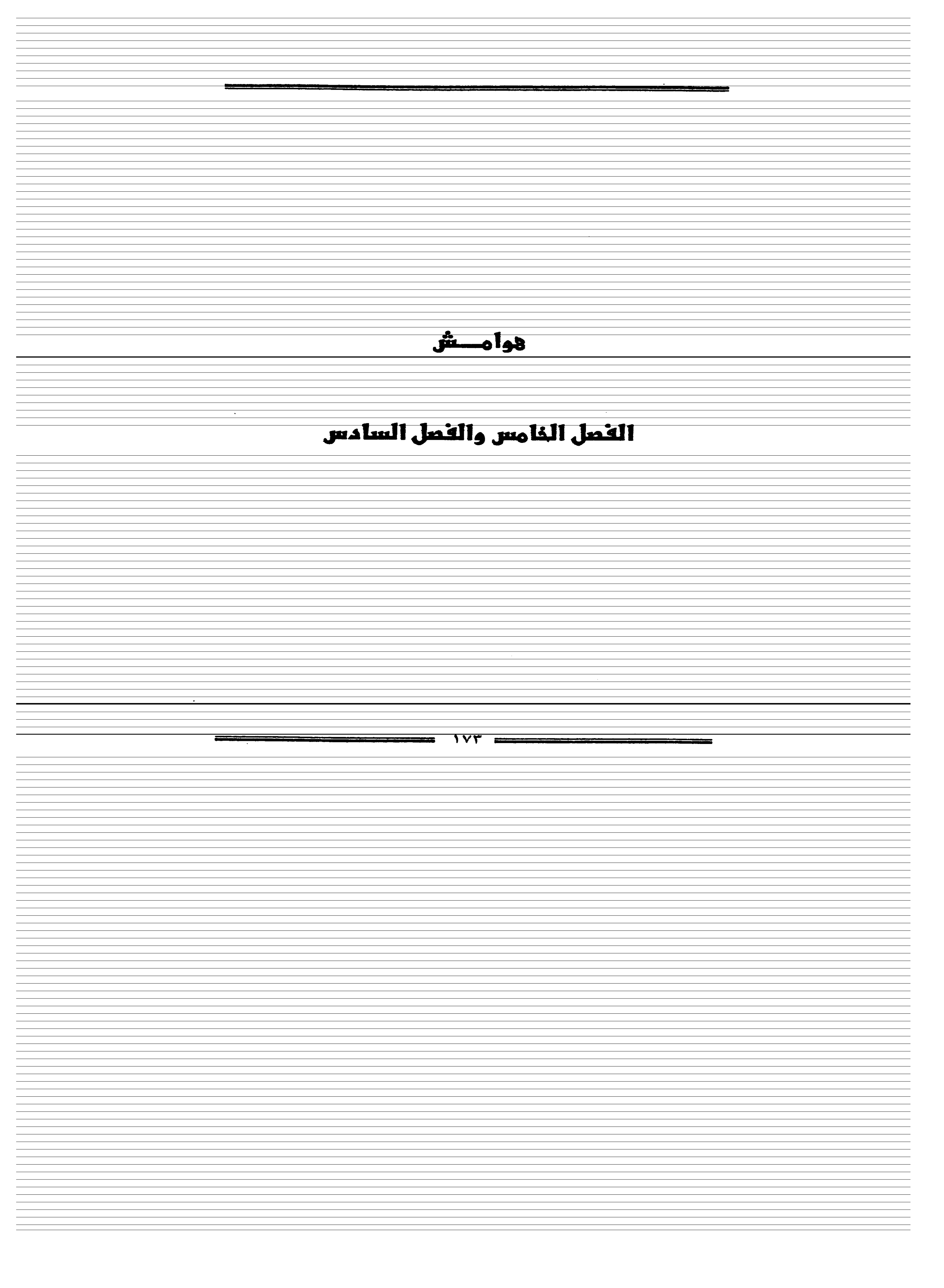
هذه الخبرة وهو لا يمكن أن يقع في إطارها مثل موضوعات ما وراء هذا العالم الطبيعى المحسوس وعلى رأسها بالطبع الآله. وثالثا: إلى بيان أن العقل بما هو كذلك إنما هو مفارق غير خاضع لقوانين المادة ومن ثم يمكنه من خلال مفارقته للمادة وإدراك المفارق أى الإله أن يكتسب صفات الخلود والأزلية بحسب ما أوضحنا تفصيلا في حديثنا السابق عن المعرفة العقلية ودرجاتها.

لقد اختلف شراح أرسطو فيما بينهم حول : هل العقل واحد بذاته أم عقلان؟! وهل العقل بالفعل هو العقل الفعال كما قال الاسكندر الافروديسي أقرب الشراح اليونان إليه؟!

أم أن الأقرب إلى النص الأرسطى وإلى مقصوده هو دراسة العقل بوصفه ظاهرة طبيعية نفسية إنسانية كما قال ثامسطيوس من الشراح اليونان، وابن رشد من الشراح العرب المسلمين(٥٢)؟!

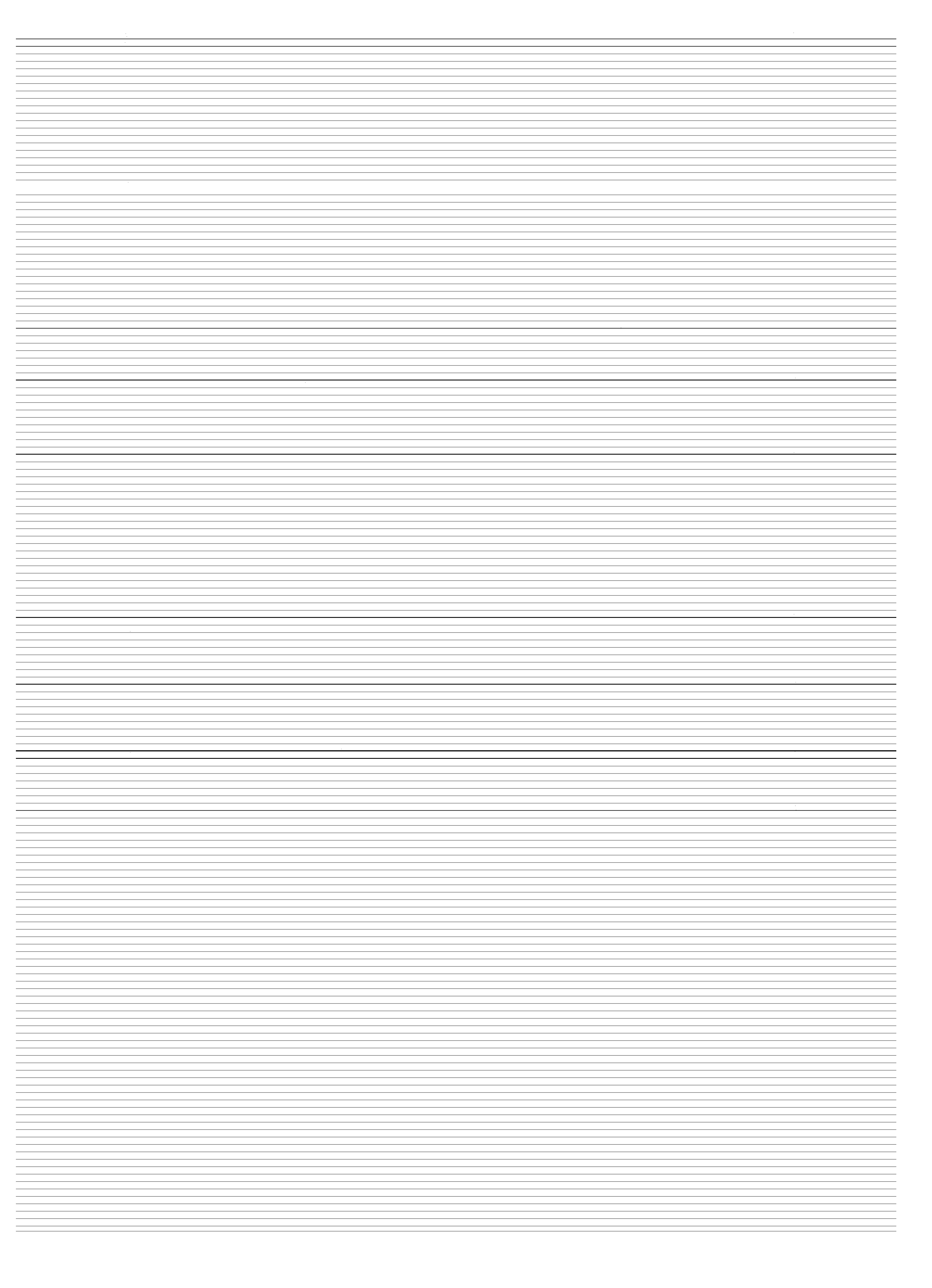
إن تلك الانقسامات بين الشراح جاءت نتيجة لذلك النص الغامض الذي يتحدث فيه أرسطو عن مفارقة العقل بالفعل للجسم ووصفه إياه بالخلود والأزلية(٥٣). وفى اعتقادنا أنه لا حل لهذا الأشكال الذي خلفه ذلك النص وأنفق فيه الشراح الوقت الكثير وكتبوا فيه مئات الصفحات، لا حل إلا بفهم النص في سياقه الطبيعى في كتاب النفس من ناحية، ومن خلال رؤية أرسطو في نظرية المعرفة وجلال الإدراك الإنسانى لطبيعة الكائنات المفارقة وخاصة إذا كان ذلك متعلقا بإدراك الإله ذاته. فالعقل البشرى بما هو كذلك بوجه عام لا عضو جسدي له عند أرسطو ومن ثم فهو وحده القادر بفاعليته الإدراكية المستقلة عن أى تأثير محسوس أو مادى إلى الوصول بتأملاته إلى إدراك ما ليس بمحسوس وما لا يمكن أن يخضع للمادة أو يتصل بها. إنه القادر على إدراك الإله.





هوامش

الفصل الخامس والفصل السادس



- **هوامش الفصل الخامس :**

١- أنظر من هؤلاء : بارتلمي سانتهيلير : الذى قال فى مقدمة ترجمته الفرنسية لكتاب الكون والفساد لأرسطو : إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر فى فلسفتنا. ومع التسليم بأنها تقدمتها فى الهند وفي الصين وفى فارس وفى مصر فإننا لم نستعر منها كثيراً ولا قليلاً (ص٤) ، من الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

٢- جورج جى.أم .جيمس: التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقى جلال، نشر المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٩٦م، ص١٢٤.

٣- نفسه.

٤- أنظر ما كتبناه فى مناقشة آراء جورج جيمس تحت عنوان "هل حقا الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة؟!، نشرت بأخبار الأدب فى ١٥ سبتمبر ١٩٩٦م.

وأعيد نشرها فى كتابى : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٧م، ص٢٠٠-٢٠٢.

٥- جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م، ص٢١٧.

6- Aristotle: Physics, (B.I-Ch.I-p.1840), Eng. Trans. P.259

٧- أنظر : ماجد فخري : أرسطو طاليس، ص٣٧.

٨- أنظر : نفس المرجع السابق، ص٣٨.

وراجع:

Aristotle: Physics, BI-Ch.3), Eng. Trans. Pp.260-262.

٩- أنظر : د.أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ما هي ٢٩٥.

٩- مكرر - أرسطو: كتاب الطبيعة (B.III.201).

نقلا عن : ماجد فخري : نفس المرجع السابق، ص٣٩.

10- Aristotle : Op.cit (B..Ch.I. p.208-209), Eng.Trans, p.287-288.

وأيضاً : ماجد فخرى ، نفس الموضوع ، ص٤٢

11- Aristotle : Op.cit (B.IV.Ch.4. p.211-213), Eng.Trans, p.290-292.

وأنظر ايضا : ماجد فخرى : نفسه ، ص٤٢-٤٣.

12- Aristotle : Op.cit (B. IV.Ch.4. p.212a-20), Eng.Trans, p.291.

١٣- أنظر: Aristotle : Op. Cit. (215 b).

وأيضاً : ماجد فخرى : نفسه ، ص٤٤.

وكذلك Ross (S.D.) Aristotle , p.87-88

١٤- ماجد فخرى : نفسه ، ص٤٥.

وراجع :

Aristotle : Ibid (B. IV. Ch.6-9- p.213a-216b), Eng.Trans, p.p 292-297.

15- Plato : Timaeus, 37d.

وأنظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، الجزء الثانى ص٢٢٩.

16- Aristotle : Physics (B.IV.Ch.11. p.219b(2)), Eng.Trans, p.299.

17- Ibid. (219a-b-220), p. 300.

وأيضاً : ماجد فخرى : نفس المرجع ، ص٤٦-٤٧.

١٨- أنظر : نفس المرجع السابق ، ص٤٧.

١٩- نفسه ، ص٤٨

20- Aristotle : Metaphysics (B.V.Ch.2. p.1013a), Eng.Trans, p.533

21- Aristotle : Physics (B.II.Ch.3. p.194b), Eng.Trans, p.271.

22- Ibid : B.2-Ch.I

وأيضاً برييه ، تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية ، ص٢٩٣.

٢٣- أنظر : كتابنا : نظرية العلم الأرسطية، ص١٩٤.

٢٤- نقلا عن : بول موى: المنطق وفلسفة العلوم، الترجمة العربية ص٢٠٠.

٢٥- بول موى: نفس المرجع السابق ص٢٠٠-٢٠١.

٢٦- أرسطو : دعوة الفلسفة (ب١٤) ، الترجمة العربية لعبد الغفار مكاوى، ص١٩٢-١٩٣.

٢٧- جورج سارتون : تاريخ العلم – الجزء الثالث، الترجمة العربية ص١٩٢-١٩٣.

٢٨- برتراند راسل : حكمة الغرب، الترجمة العربية، ص١٧١.

29- Henderson (L.J.) : The order of Nature , cambridge , Harvard University press, 1917, p.240.

٣٠- نقلا عن : Canon (W.B.) The Way of an investigator, new -york, Norton, 1954, p.108.

٣١- أنظر بعض هذه الأمثلة التطبيقية لاستخدام أرسطو للعلية فى أبحاثه العلمية فى كتابنا :نظرية العلم الأرسطية ، ص٢٠١ وما بعدها.

٣٢- يستخدم المترجم العربى القديم لفظ البخت. أنظر الترجمة العربية القديمة (م٢-ف٤-ص١٩٥ب)، ص١١١.

٣٣- يفضل روس استخدام لفظ الحظ. أنظر Ross (W.D.): Ibid, p.77.

٣٤- أنظر هذه الترجمة الأدق للفظة اليونانية في :

Diury's Modern English –Greek and Greek-English, Desk Dictionary, D.C.Divery, inc. Publishers, New york 1979, p.446.

٣٥- يفضل بريبه استخدام هذا اللفظ أو بعبارة أدق يفضلها المترجم العربى لكتابه : تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، ص٢٦٣.

٣٦- Ross, Op.cit., p.77.

٣٧- أنظر : شرح أبو على بهامش كتاب الطبيعة ، الترجمة العربية القديمة، ج١، ص١١٢.

٣٨- اميل بريبه ، نفس المرجع السابق، ص٢٦٣-٢٦٤.

39- Aristotle : On the Heavens (B.II.Ch.14. p.298a) Eng.Trans, p.389

والترجمة نقلا عن : الترجمة العربية لجورج سارتون ، تاريخ العلم -ج٣، ص٢١٦.

٤٠ انظر : جورج سارتون، نفس المرجع، ص٢١٦.

41- Ross: Op.cit., p.96

٤٢- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٤٩.

٤٣- نفسه، ص١٤٩.

٤٤- أنظر : نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وراجع :

Aristotle : Physics (B VII.Ch.7-9), Eng.Trans, p.346-353

وكذلك :

Aristotle . On Generation and Corruption (B.II.Ch.10.), Eng.Trans, p.437-439.

45- Aristotle : Op.Cit. (B.II. Ch.3-7), Eng.Trans, p.430-436.

وأنظر : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص١٥١.

46- Aristotle : Op.Cit. (B.II.Ch.10p.336b (32-35), Eng.Trans, p.438.

وقارن الترجمة العربية القديمة للكون والفساد (ك٢-ف١٠-٧)، ص٢٠٩.

- **هوامش الفصل السادس :**

١- أنظر : عبد الرحمن بدوى، تصديره للترجمة العربية القديمه التـــى حققهـا لكتاب، أرسطوطاليس: أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، وكالـــة المطبوعات بالكويت ١٩٧٨م، ص٦.

وراجع ما كتبه أرسطو نفسه فى: "أجزاء الحيوان" (م٢-ف٧، ف٩،ف١٣-م٣-ف٤،ف١٤). و"ولاد الحيوان" (م١-ف٣،م٢-ف٦،م٣-ف١،ف٧، م٤-ف١). وأيضاً فى كتاب "الطبيعة"(م٢-ف٨).

٢- جورج سارتون ، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية ، ص٢٥٣.

٣- أنظر : نفس المرجع السابق، ص٢٥٣-٢٥٤ وهامش (٣١) ص٣١٠.

٤- نفسه، ص٢٥٤.

٥- نفسه.

٦- نفسه، ص٢١٧.

٧- نفسه، ص٢٦٣.

٨- أنظر تفاصيل هذه النزعة التجريبية فى البحث العلمى عند أرسطو فى كتابنـا : نظرية العلم الأرسطية ، ص١٤٧ وما بعدها.

٩- أرسطو : كتاب النفس (ك١-ف٢، ص٤٠٣ظ-٢٥-٢٦)، الترجمة العربيـــة لأحمد فؤاد الأهوانى، ص٩.

١٠- نفسه (ص٤٠٨ و-٣١) ، الترجمة العربية ، ص٢٦.

١١- نفسه [(ص٤٠٦ و-(١-١٠)]، الترجمة العربية، ص١٧.

١٢- نفسه [(ص٤٠٨ و-(٣٢-٣٣)]، الترجمة العربية، ص٢٦.

١٣- نفسه [٤٠٤ظ (١٠-١٥)]، ص١٢.

وأيضا نفسه [ص٤٠٩ظ (٢٥)]، ص٣٢.

١٤- نفسه [ص٤٠٩ظ (٢٦-٢٧)]، الترجمة العربية، ص٣٢.

١٥- نفسه [٤٠٩ظ (٣٠-٣٣)]، الترجمة العربية، ص٣٢.

١٦- نفسه [٤١٠و(٥-١١)]، الترجمة العربية، ص٣٢.

١٧- نفسه [٤١٠و(٥-١١)]، ص٣٣.

١٨- نفسه [٤١١ و(٢٣-٢٦)]، ص٣٦-٣٧.

١٩- نفسه [٤١١ظ(٨-٩)]، ص٣٧.

٢٠- نفسه [ك٢-ف١-ص٤١٢و-١٠]، ص٤١.

٢١- نفسه [ك٢-ف١-ص٤١٢و(٢٠)]، ص٤٢.

٢٢- نفسه [ك٢-ف١-ص٤١٢ و(١٠)، (٢٣-٢٤)]، ص٤١-٤٢.

٢٣- أنظر هامش (٤)، ص٤٢ من الترجمة العربية السابق الاشارة اليها.

٢٤- نقلا عن : جورج سارتون، نفس المرجع السابق ، ص٢٥٦-٢٥٧.

٢٥- نفس المرجع السابق، ص٢٥٨.

٢٦- أرسطو : كتاب النفـــس [ك٢-ف٣-٤١٤ و(٣٠-٣٥)-٤١٤ظ (١-٢٠)]،
ص٤٩-٥١.

٢٧- نفسه [ف٤-٤١٥ و(٢٥-٣٠)]، الترجمة العربية، ص٥٣-٥٤.

٢٨- نفسه [ف٤-ص٤١٦و (٣٠-٣٥)]، الترجمة العربية، ص٥٧.

٢٩- أنظر Ross : Op. Cit, p.135.

٣٠- أرسطو : نفس المصدر ، [ك٢-ف٥-ص٤١٧و]، ص٥٩-٦٠.

٣١- نفسه [ب٢-ف٨-ص٤٢٠ و(٣-٥)]، ص٧١.

٣٢- نفسه ، ص٧٢-٧٤.

٣٣- نفسه [ك٢-ف٩-ص٤٢١ و(٧-١٢)] ، الترجمة العربية ص٧٥.

٣٤- نفسه [ص٤٢١ و(١٧-٢١)]، ص٧٥-٧٦.

٣٥- نفسه [ص٤٢١و(٢١-٢٦)]، ص٧٦.

٣٦- نفسه [ص٤٢١ظ (٩-١٤)، ص٧٦-٧٧.

٣٧- نفسه [ف١٠-ص٤٢٢ و(٨-١٠)، (١٤)]، ص٧٨.

٣٨- نفسه [(ف١٠-ص٤٢٢ظ (٢-٦)]، ص٨٠.

٣٩- أنظر : نفس المصدر [ب٢-ف١١]، ص٨١.

٤٠- نفسه [ف١١-ص٤٢٣ظ(١٥-١٩)]، ص٨٤-٨٥.

٤١- نفسه [ص٤٢٣ظ(٢١-٢٥)]، ص٨٥.

٤٢- راجع كتابنا :نظرية المعرفة عند أرسطو، ص٥٩-٦٢.

وكذلك الفصل الخاص بنظرية المعرفة من هذا الكتاب.

٤٣- أرسطو : دعوة للفلسفة (١٧ب، الترجمة العربية ص٣٧).

٤٤- نفسه (ب٢٣) ص٣٩

٤٥- نفسه (ب٢٨) -ص٤١.

٤٦- أنظر : أرسطو : النفس (ك١-ف٢-ص٤٠٤و-ظ)، الترجمة العربية ص٩-١١ وكذلك : يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٦٣.

٤٧- أرسطو : النفس [ك٣-ف٤-٤٢٩و(١٨-١٩)]، ص١٠٨.

48- Taylor (A.E.) Aristole, Dover publications, inc., New york, U.S.A., 1955, p.84.

٤٩- بربيه: تاريخ الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية ص٣٠٠.

٥٠- أرسطو : النفس [ك٣-ف٥-ص٤٣٠(١٠-١٧)]، الترجمة العربية ص١١٢.

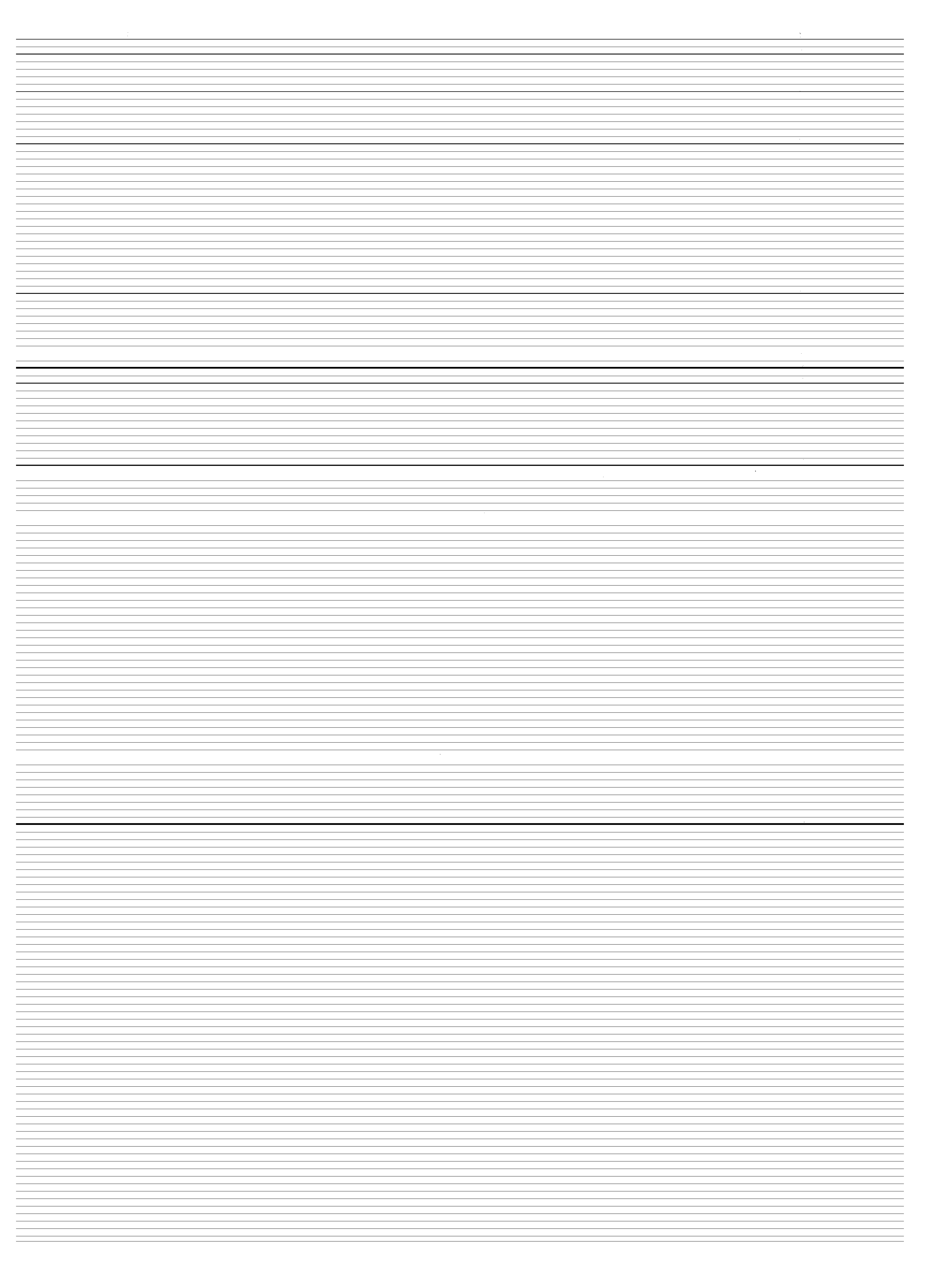
51- Zeller (E.): Oultines of the History of Greek Philosophy, Eng. Trans., p.187.

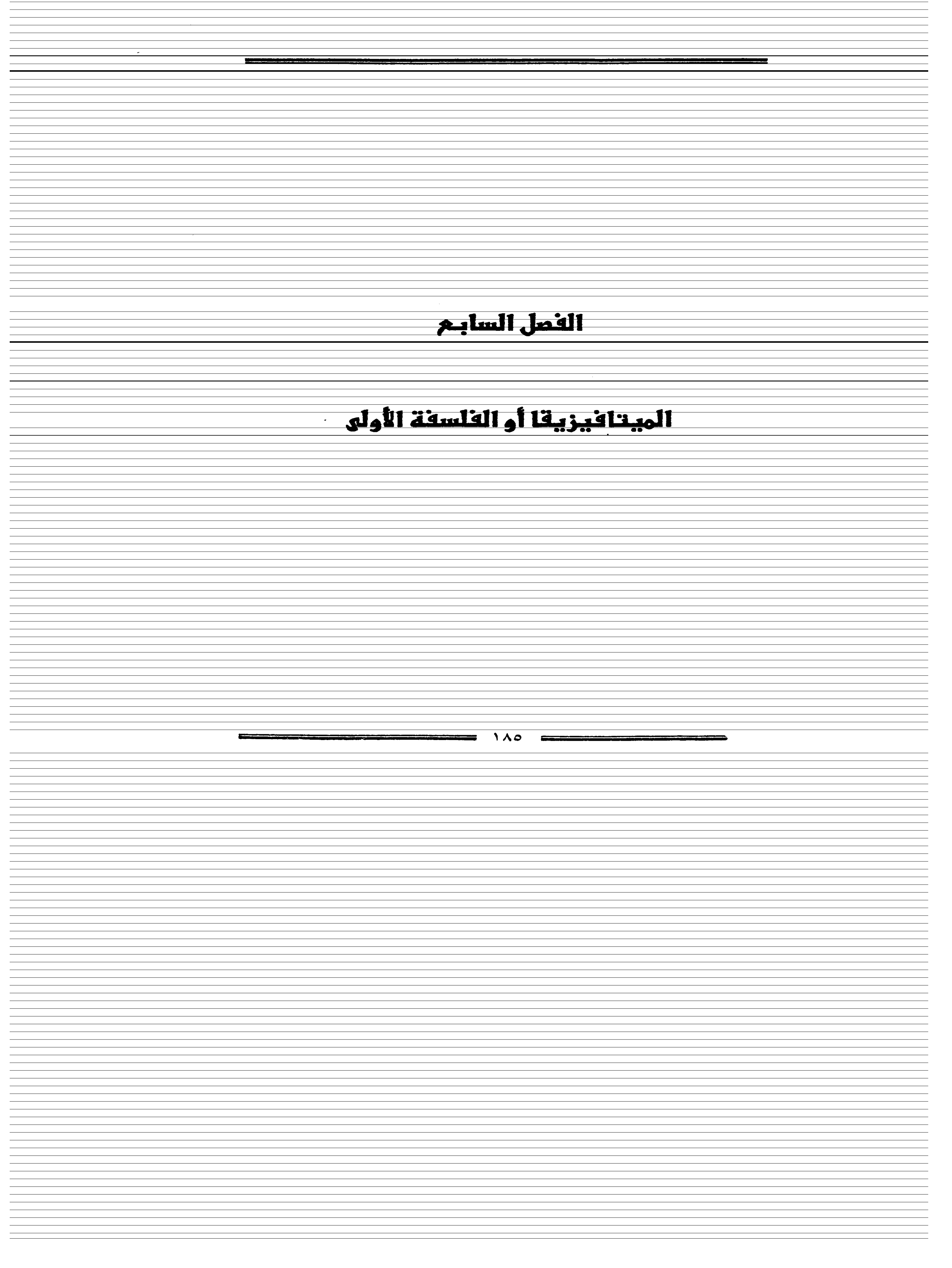
وكذلك : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص٧٥.

٥٢- أنظر : Taylor (A.F.): Op. Cit., p.86-87.

وأيضاً : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص٨٠ وما بعدها.

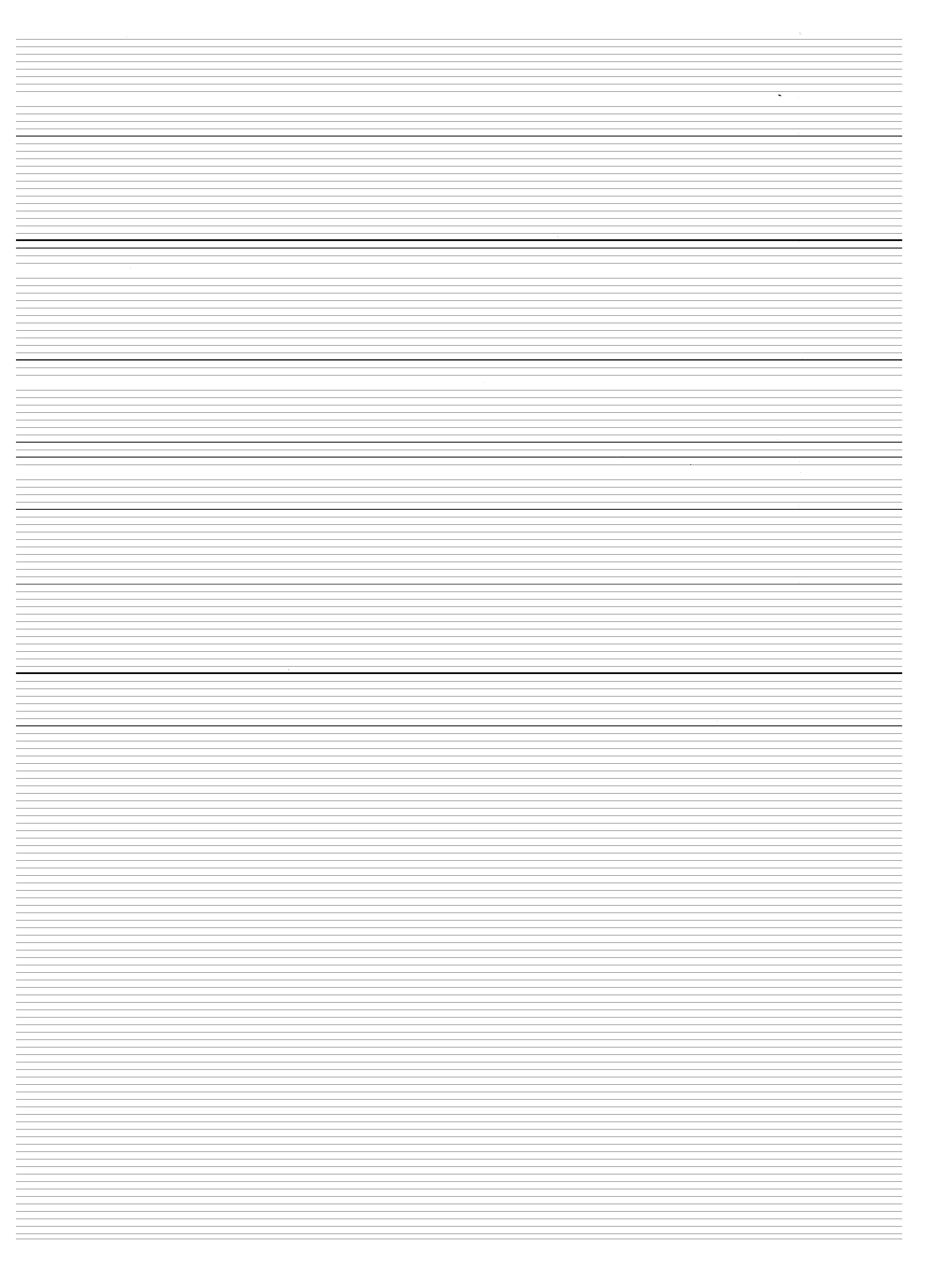
٥٣- راجع النص : في أرسطو : النفس [ك٣-ف٥-ص٤٣٠ و(٢٢-٢٥)]، ص١١٢-١١٣.





الفصل السابع

الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى



الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى

تمهيد:

تعد الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى باصطلاح أرسطو، هي العلم الأهم والأفضل والأكثر شرفا والأعلى مكانة وسموا. وذلك لأنها حسب تعبيره أيضا العلم الإلهي، العلم الذي ينفرد بالبحث في الوجود الإلهي وهي العلم الذي يليق بالإله.

ويكتسب الإنسان في رأي أرسطو قيمته في الوجود بقدر ما يجعل جُل اهتمامه هو البحث في هذا العلم وتأمل ما وراء هذا العالم الطبيعي. ورغم إدراك أرسطو إن البحث في الطبيعة والفلك وعلوم الحياة إنما هو الأكثر فائدة وقيمة بالنسبة لحياة الإنسان العملية في هذا الوجود، فإنه يرى أن كمال الوجود الإنسان لن يكون، ولن يتم إلا إذا استكمل الإنسان مشوار البحث عن الحقيقة المجردة في حدها الأقصى متجاوزا حدود العالم الطبيعي، ليتساءل عما وراء هذا العالم مدركا حقيقة الوجود القصوى ألا وهو الإله.

إن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا إذن هي غاية غايات الأبحاث الطبيعية، وهي القمة التي لابد للفيلسوف أن يرتقيها لكي يفهم ليس الموجودات الطبيعية في ذاتها، وإنما لكي يفهم حقيقة هذه الموجودات ومرتبتها في الوجود بالقياس إلى الموجود الأعظم والأكمل، الله.

أولاً: كتب أرسطو الميتافيزيقية:

الشائع أن أرسطو كتب في الفلسفة الأولى كتابا واحدا هو الميتافيزيقا Metaphysics، ولكن الحقيقة هي أن هذا الكتاب بهذا الشكل إنما وضعه في صورته التي هو عليه شارحه وناشر مؤلفاته ومصنفها اندرونيقوس الرودسي،

حيث إنه وجد لأرسطو عدة كتب أو مقالات متفرقة كان أرسطو يطلق على كل واحد منها أحد الحروف اليونانية، وكان عادة ما يشير بداخلها الى اصطلاح الفلسفة الأولى باعتبار أن موضوعاتها إنما هى بحث فى حقيقة الوجود بما هو كذلك، وذلك يعد منطقيا أسبق من البحث فى الموجودات طبيعية كانت أو معنوية. ولم يجد اندرونيقوس بُدا وهو يصنف مؤلفات أرسطو من جمع هذه الكتب أو المقالات المرقومة بهذه الحروف اليونانية وأن يجعلها فى الترتيب العام لمؤلفات معلمه الأول بعد مجموعة المؤلفات الطبيعية. ومن ثم جاء عنوانها Meta-Physics أى الكتب الما بعد الطبيعية. وحدث فيما بعد -أو لعل اندرونيقوس كان مدركا ذلك- أن انطبق الإسم (الميتافيزيقا) على المسمى (الفلسفة الأولى) -وشاع الاسم الأول الذى أصبح إسما لأكثر مؤلفات أرسطو تأثيرا فى عالم الفلسفة منذ ذلك التاريخ وحتى الآن.

لقد سيطر أرسطو بهذا الكتاب على البحث الفلسفى غربا وشرقا منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى مطلع العصر الحديث. بهذا الكتاب تحدد معنى الفلسفة تحديدًا أرسطيًا - غربيا دقيقا وظل هو المعنى السائد لها حتى اليوم رغم كل محاولات الفلاسفة بعد ذلك توسيع نطاقه أو الإفلات من قماشته الضيقة. وتحددت بالتالى موضوعات البحث الفلسفى مستقلة عن موضوعات البحث فى العلوم الأخرى. وصار الموضوع الفلسفى هو ما يدور حول البحث فى ماهية الوجود وعلله على النحو الذى وضعه أرسطو وناقش من خلاله، بل وأرخ كذلك للفلسفة والفلاسفة السابقين عليه. ولم يعد مقبولا من أحد بعد ذلك أن يخرج على هذا التحديد الدقيق لمعنى الفلسفة وموضوعاتها!.

وبالطبع فلا أحد يستطيع أن يلوم أرسطو ولا شارحه على ما حدث من تأثير ضخم لهذا الكتاب الذى دارت حوله فلسفة العصور الوسطى كلها تقريباً إسلامية كانت أو مسيحية، ولا أحد يستطيع أن يلومه كذلك على أن تاريخ الفلسفة اللاحق كله

وحتى الآن صار يقيس الفلسفة : معنى وموضوعا ومنهجا بحسب قربها أو بُعدهـــا من هذه الرؤية الأرسطية، فلا ذنب لأرسطو الذى اجتهد ووضع حدودا لما أســماه بالفلسفة الأولى مميزا لها عن جوانب البحث فى العلوم الأخرى، ظللنا نحــن حتــى الآن نسير فى ركابها منكرين أى نمط آخر من أنماط التفلسف، مقيدين حرية البحث الفعلى بهذا التصور الأرسطى الذى صيقناه رغم رحابته، وقيدنا أنفسنا به رغــم أن صاحبه لم يطلب منا ذلك ولم يفرضه علينا.

لقد كتب أرسطو فيما تواتر إلينا فى النشرات المختلفـــة للميتافيزيقـــا أربعـــة عشرة كتابا أو مقالة فى الموضوعات الفلسفية المختلفة، اختلف المؤرخون والشــواح كثيرا حول مدى نسبة بعضها إلى أرسطو رغـــم إنـــها جـــاءت جميعـــا ذات روح أرسطية واضحة وان حدث بين بعضها بعض التشابه أو التكرار مما سيظهر مــن عرضنا لموضوعات هذه الكتب فيما يلى:

١- الكتاب الأول (الألفا الكبرى أو مقالة الالف الكبرى بالعربية): مكـــون مـــن عشرة فصول تحدث فيها عن أهمية المعرفة عمومـــا، والمعرفـــة الفلســفية خاصة مُركزًا على خصائص الحكمة الفلسفية ثم عـــرض لتطـــور أبحـــاث الفلاسفة حول طبيعة العالم وجوهره مشيرا إلى أنهم ركزوا على البحث عـن علل الوجود التى تراوحت بين العلة المادية والعلة الغائية. وقد اهتم أرســطو بنقد هؤلاء الفلاسفة وخاصة الماديون منهم وانتقد كذلك أبحـــاث المثـــاليين كالفيثاغوريين والإيليين وأفلاطون رغم إشادته بهم. وقد كان أمرا طبيعيا أن يهتم بالذات بنقد نظرية المثل الأفلاطونية حتى يمكنه بعـــد ذلـــك تجاوزهـــا وتقديم رؤيته الخاصة فى الجمع بين الصورة (المثال) والمادة.

٢- الكتاب الثانى (مقالة الألفا أو الألف الصغرى بالعربية): اهتم فيـــه أرســـطو عبر ثلاثة فصول بالحديث عن الاعتبارات العامة التى تحدد مجال البحـــث

الفلسفي الذي هو في الأساس هنا بحث عن العلل المختلفة للوجود وبيان كيف تتسلسل إلى ما لا نهاية ! مما يجبرنا على ضرورة أن نتوقف في هذا البحث عند علة أولى للوجود.

٣- الكتاب الثالث (مقالة البيتا Beta باليونانية أو الباء العربية)؛ وهذا الكتاب يقدم فيه أرسطو عبر ستة فصول صورة بانورامية للمشكلات الرئيسية للبحث الفلسفي وذلك عبر طرح عشرات التساؤلات التي يشير كل منها إحدى هذه القضايا أو المشكلات الفلسفية سواء تلك المشكلات التي كان قد أشار إليها وبحث فيها في الكتابين السابقين أو في الكتب اللاحقة. وتعد هذه المقالة أو هذا الكتاب بما يطرحه من عرض لمسائل هذا العلم دليلاً في نظر البعض على وحدة الكتاب ككل[1].

٤- الكتاب الرابع (مقالة الجاما Gamma = الجيم بالعربية) ؛ ويطرح فيه أرسطو من خلال ثمانية فصول متتالية قضية القضايا في البحث الفلسفي الأرسطي، قضية الوجود بما هو كذلك = الوجود في ذاته. ويتساءل عن المبادئ الأساسية لهذا الوجود، والتي هي في نظره مبادئ للوجود وللفكر الصحيح في آن معا، وهي مبدأ واحدية الوجود أو الشيء في ذاته (وهو ما يسمى بقانون الهوية)، ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع وهما ما يظهران معا جوهرية الشيء وواحديته. وقد دافع أرسطو عن هذه المبادئ = التي عرفت لاحقا " علم المنطق " حسب ما استقر عليه الشراح والمناطقة بعد أرسطو بقوانين الفكر = ضد من لا يؤمنون بها أو من يشككون فيها في فلسفاتهم وخاصة هيراقليطس والراطيلوس وبروتاجوراس.

٥- الكتاب الخامس (مقالة الدلتا Delta = الدال بالعربية) ؛ وهو كتاب متفرد بين كتب أرسطو الفلسفية حيث اشتمل لأول مرة في البحث الفلسفي العالمي

على قاموس فلسفى Philosophical Lexicon. وهو بلا شك قاموس خاص بفلسفة أرسطو نفسه يشرح فيه معنى ثلاثين مصطلحا استخدمهم فى فلسفته وكثيرا ما أشار إلى ذلك فى مؤلفاته الأخرى. وأهم هذه المصطلحات: الابتداء – العلة – الطبيعة – العنصر – الضرورى – الواحد والكثير – الجوهر – الهوية – القبلى والبعدى – القوة – الكم – الكيف – المضاف – الناقص والتام – الوضع – الهيئة (الشكل) – الفعل والانفعال – الجزء والكل – الممكن والمستحيل – الجنس والنوع – الملكية والعدم – الكاذب – العرضى.

٦- الكتاب السادس (مقالة الهاء HE بالعربية – ابيسلون Epislon باليونانية) : وقد اشتمل على أربعة فصول تحدث فيها عن الإلهيات بوصفها أحد العلوم النظرية كالرياضيات والطبيعيات، وعن أصناف الوجود موضحا انه لا يوجد علم يبحث الوجود العرضى وفى ماهية العرض Origin of accident وفى بيان أن القضايا ذات الكلم تنصب على إضافة أى محمول إلى موضوع ما.

٧- الكتاب السابع (مقالة الزيتا Zetaأو الزاى بالعربية) : وهو أكبر الكتب الميتافيزيقية حيث اشتمل على سبعة عشر فصلا تحدث خلالها عن طبيعة الوجود الماهوى أو الجوهرى وأقسامه وعلله. وعن المادة والصورة باعتبارهما جزئى الجوهر المحسوس ، وعن الكلى وعلاقته بالجزئى وكيف يمكن ابطال نظرية المثل من خلال ذلك.

٨- الكتاب الثامن (مقالة الايتا Eta – الحاء Hha بالعربية) : ويتحدث فيه عبر ستة فصول عن قسمة المحسوس إلى مادة وصورة وعن معنى ذلك من الوجهة الميتافيزيقية أى من جانب أضافتهما إلى الوجود وليس بالاضافة الى

ظاهرة التغير كما فى العلم الطبيعى. وعن كيفية الوصول إلى إدراك معنـــى وحدة الكائن من خلال تمييز جنسه وإدراك ماهيته.

٩- الكتاب التاسع (مقالة ثيتا Theta – التاء Tta بالعربية) : ويستكمل أرسطو فى هذا الكتاب الحديث عن الوجود بالقوة والوجـود بـالفعل عـبر عشـرة فصول كاملة.

١٠- الكتاب العاشر (مقالة الياء Ya) : وهو كتاب تضمن عشرة فصول تحـدث فى معظمها عن أنواع الوحدة وجوهر الوحدة. وعن الواحد والكثير، وعـن الوحدة والاختلاف.

١١- الكتاب الحادى عشر: وهو كتاب جدير بالتأمل من بين هذه الكتـب المؤلفـة لهذا الكتاب الضخم (المَيتافيزيقا) : نظرا لأنه انقسـم إلـى قسـمين، الأول مجرد تلخيص متعمد للمقالات أو الكتب السابقة وخاصـة الكتـاب الثـالث والرابع والسادس. وقد استغرق هذا التلخيص ثمانية فصول. أما القسم الثانى فقد كرر فيه الحديث عما سبق تناوله فـى كتـاب الطبيعـة عـن مفـاهيم اللامتناهى والحظ والقوة والفعل والحركة والتغير وأنواعهما. وقد شغل هـذا القسم الفصول من الفصل التاسع حتى الثانى عشر.

ولما كانت الصلة فيما يبدو ضعيفة بين القسمين فقد رجح البعض أن تكـون هذه المقالة أو ذلك الكتاب مجرد تلخيصات أعدها أحد تلاميذ أرسطو[٢].

١٢- الكتاب الثانى عشر (وهو المعروف فى الترجمات العربيـة بمقالـة الـلام Lam) : وهذا الكتاب -الذى ربما كان أكثر كتب أرسطو الفلسفية تأثيرا فـى الفلسفات الدينية للمسيحيين والمسلمين وهو الذى ذاع صيتـه فـى الـتراث العربى الإسلامى- قد تركز بحث أرسطو فيه حول ضرورة وجود محـرك

أول لا يتحرك يكون هو العلة النهائية للحركة فى العالم الطبيعى بما فيه من موجودات خاصة الموجودات السماوية ذات العقول المحركة (الأفلاك والأجرام السماوية) : ولقد اشتمل هذا الكتاب على نظرية أرسطو فى الوجود الإلهى وصلته بالعالم الطبيعى من خلال كونه علة غائية للحركة الأزلية فى هذا العالم.

١٣- الكتاب الثالث عشر: ويناقش فيه أرسطو عبر عشرة فصول طبيعة الموجودات الرياضية وصلتها بالمثل كما يعرض فيها لوجهات نظر الأفلاطونيين والفيثاغوريين حول بعض المفاهيم الرياضية والأعداد المثالية وينتقد وجهة نظر القائلين بتوليد الأعداد من مفهوم الوحدة والكثرة. كما يناقش قضية الأعداد المثالية. ولا شك أن الطبيعة الغالبة على هذا الكتاب هى مناقشة موضوعات رياضية ذات صلة مباشرة بالفلسفة الأفلاطونية وتأثرها بالفيثاغورية فى المزج أو الربط بين الرياضيات وخاصة نظرية الأعداد ومفاهيم الوحدة والكثرة وبين المثل.

ولعل ذلك هو ما حدا بابن رشد أن يتوقف عن شرح هذا الكتاب والذى يليه نظرا لغموض موضوعهما على الأفهام وبُعده عن حقيقة الفلسفة الأرسطية ذاتها.

١٤- الكتاب الرابع عشر: ويستكمل فيه أرسطو عرض ومناقشة نفس القضايا التى عرض لها فى الكتاب السابق عبر ستة فصول جديدة وان كان قد أوضح فيها الصعوبات التى تواجهها النظريات المختلفة للأعداد وخاصة النظرية الفيثاغورية . كما بحث العلاقة بين المبادئ الأولى والخير.

ثانياً : طبيعة الميتافيزيقا واختلافها عن العلوم الأخرى :

الميتافيزيقا كما عرفنا فيما سبق هى أحد العلوم النظرية ومع ذلك فهى أهمها وأولها لسمو موضوعها وشرف البحث فى هذا الموضوع ، فما هو هذا الموضوع إذن؟!

إنه بداية دراسة الوجود بما هو كذلك أى دراسة الوجود فى ذاته ، فأرسطو يميز بين الوجود والموجودات، فالوجود سابق على الموجودات وهى به تعرف فثمة أصناف عديدة للموجودات وكلها تشترك فى الوجود. وإذا كانت العلوم الجزئية المختلفة تقتطع أصناف الموجودات وتدرسها وكل علم يدرس ما يلائمه من هذه الموجودات أو ما اختص به، فعلم النبات يدرس النباتات، وعلم الفلك يدرس الموجودات السماوية ، وعلم الحيوان يدرس الحيوانات أعضاءها وحركتها وتاريخها ...الخ فإن الفلسفة الأولى تدرس الوجود ذاته وتحاول دراسة المبادئ الأولى لهذا الوجود التى تصدق على سائر الموجودات[3] مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع. إنه العلم الذى يدرس كذلك العلل الأولى للوجود وخاصة المادة والصورة ويحدد صلتهما بالحركة ويكشف عن ضرورة التمييز بين الموجودات الطبيعية التى هى دائماً مكونة من مادة وصورة، وبين الهيولى الأولى(أى المادة الأولى للوجود) وبين الصورة الخالصة المفارقة لهذا العالم الطبيعى أى الإله الذى هو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا ومن ثم سميت كذلك بالعلم الإلهى.

وعلى ذلك فقد اعتبر البعض أن الميتافيزيقا عند أرسطو لها معنيان بوجه عام هما، معنى خاص يقصر موضوع هذا العلم على دراسة الجواهر المفارقة للعالم الطبيعى وهو ما يدعى بالإلهيات. ومعنى عام يبحث هذا العلم بموجبه فى خصائص الموجود بما هو موجود وهو ما ينبغى تسميته بعلم دراسة الوجود البحت أو الانطولوجيا Ontology[4].

وهذان المعنيان للفلسفة الأولى أو للميتافيزيقا يشتركان فى التأكيد على أن ثمة فرقا بين الفلسفة والعلوم؛ فالفلسفة تبحث فى حقيقة الوجود بما هو كذلك. وفى طبيعة الموجود فى محاولة للكشف عن المبادئ والعلل القصوى للوجود وللموجودات . ومن ثم فهى لا تصادر على بحث العلوم الجزئية فى الموجودات الجزئية وانما هى تبحث عن ما الذى يجعل الموجود بشكل عام موجودا. إنها إذن – على حد تعبير تايلور– تفسر لنا مبادئ العلوم المختلفة؛ فكلا من المهندس أو الرياضي أو عالم الطبيعة يتعامل مع موضوعات علمه الجزئية دون أن ينشغل بالمبادئ الكلية للوجود. ومع ذلك فهو يسلم مبدئياً بتلك المبادئ العامة للوجود كمبدأ عدم التناقض دون أن يعني بالدفاع عنها ضد منتقديها لأن ذلك ليس من مهمته. وإنما هو من مهمة المنطقى أو الفيلسوف عالم المنطق والفلسفة(٥).

إن الميتافيزيقا هى العلم الذى يبحث إذن عن المبادئ الأولى للوجود التي تصدق على كل ما هو موجود كما أشرنا فيما سبق، وعلى أي علم من العلوم الجزئية بالتالى أن يسلم بهذه المبادئ اليقينية وألا يتطرق إليه الشك فى صحتها. وأول هذه المبادئ وأبسطها مبدأ التناقض الذى ينص على أنه يستحيل أن يقوم محمول ما فى حامل ما ولا يقوم فى الوقت نفسه أى أنه يستحيل أن يكون الشيء ولا يكون فى الوقت نفسه(٦). وثانى هذه المبادئ البديهية أن ليس بين المتناقضات وسط، فإما أن نثبت وإما أن ننفى محمولا ما عن موضوع(٧) ما، أى أن الشيء إما أن يكون كذا أو غير كذا ولا وسط بينهما.

ان هذين المبدأين فى رأى أرسطو هما أساس الفلسفة الأولى التى على الجميع الإيمان والتسليم بهما حتى يكون ثمة علم يقينى، وحتى يكون هناك امكانية للوصول إلى إدراك حقيقة الوجود والموجودات. وفى ضوء هذا كان نقد أرسطو العنيف لكل من بروتاجوراس وأقرانه الذين كانوا يسلمون بأن القضايا المتناقضة

صادقة جميعا طالما كانوا يعتقدون بأن الإنسان الفرد هو معيار الأشياء جميعـــا، إذ أن من يزعم بأن كل قضية – بالنسبة لصاحبها – صادقة مجبر على الاقرار – فـــى نفس الوقت – بأن نقيض ما يقوله صادق أيضًا!! كما كان نقده أيضا لـــهيراقليطس والايليين فى ذات الوقت نظرًا لاعتقاد الأول بأن كل الموجودات فى حالـــة تغـير وتحول وسيلان دائم، ونظرا لاعتقاد الأخيرين بأن كل الموجودات ساكنة لا تتغـــير ولا تتحول، فلو أن جميع الموجودات ساكنة ثابتة لكانت القضية الواحدة صادقة أبدا أو كاذبة أبدا وهذا ما يكذبه الحس الذى يرى التحـــول ســـاريا بيـــن الأشـــياء فـــى خصائصها العرضية، ولو أن جميع الموجودات فى تحول دائم ومستمر لم يكن ثمـــة قضية صادقة أبدا ولا ستحال بالتالى التحول ذاته، إن التغير والتحول إنمـــا يكـــون لأحوال الشيء وصفاته العرضية فقط دون صفاته الجوهرية[٨].

ان هذين المبدأين من المبادئ الأولى للوجود يؤكدان معنى الفلســـفة الأولـــى التى هى سابقة على كل علم جزئى. كما أنهما ما دعيا أرســـطو لأن يجعـــل مـــن دراسة طبيعة الوجود وجوهره نقطة البداية المنطقية بين قضايا الميتافيزيقا.

ثالثاً: نظرية الوجود فى ذاته (أو الجوهر) Ousia:

الوجود في ذاته أو الجوهر Ousia وجهان لعملة واحدة، إذ أن الاصطـــلاح اليونانى المعبر عنهما واحد[٩]. وقد عرف أرسطو الجوهر كأحد المقولات العشـــر فى كتابه المقولات بأنه " أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذى لا يقـــال علـــى موضوع ما ولا هو فى موضوع ما"[١٠]. وقد اعتبر أن هذا هو أول أنواع الجواهـــر ومثاله إنسان ما وفرس ما وهى الجواهر الجزئية المفردة. أما النوع الثـــانى فـــهى الأنواع التى فيها الجواهر الموصوفة بأنها أول، ومع هذه الأجناس هـــذه الأنـــواع أيضا. ومثال ذلك إن إنسانا ما فى نوع، أى فى الإنسان، وجنس هذا النـــوع هـــو الحى. فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحى"[١١].

وعلى ذلك فثمة منطقيا (١) الجوهر الجزئي المفرد كهذا الإنسان أو هذا الفرس(٢) الجوهر الكلي على هيئة النوع كالإنسان والفرس، (٣) الجوهر الكلي على هيئة الجنس العام كالحي.. وهكذا فإن بحث أرسطو المنطقي ومن خلال قضية الحمل أو الإسناد قرر أن ثمة أنواعا للجوهر أولها هو الجوهر الجزئي . وإن كان أهمها هو الثاني، " فالنوع من الجواهر الثانية أولى بأن يوصف جوهرًا من الجنس لأنه أقرب من الجوهر الأول "(١٢) فالقول بأن محمد إنسان أولى وأفضل من القول بأنه حيوان أو كائن حي!.

وبالطبع ينبغي التأكيد هنا على أن هذا التحليل المنطقي للجوهر كإحدى مقولات الفكر البشري ومن حيث مشكلة الإسناد تتوافق تماما مع رؤية أرسطو الفلسفية لمعنى الجوهر، فالجوهر فلسفيا يعني كذلك بالأصالة الجوهر الجزئي المفرد الذي هو حامل لكل الصفات وهو ثابت لا يتغير وهو لا ضد له ولا يقبل الأكثر والأقل. فالجوهر سواء كان أولا أو ثانيا لا مضاد له إذ ما هو ضد الإنسان أو الحيوان مثلا؟! انهما لا ضد لهما ، كما أن الإنسان أو الحيوان أو أي فرد من أفرادهما بذاته ليس أكثر أو أقل إذا قيس بنفسه أو بغيره(١٣)

إن تحليل أرسطو لمعنى الجوهر على هذا النحو لم يكن إلا تعبيرا عن النظرة المألوفة إلى الأشياء في عصره، فهو قد استقى فكرته تلك من طريقة نظر الناس في عصره إلى الأشياء في العالم على أنها جوهرية رغم ما بينها من علاقات تجمع أو كميات تحسب(١٤). لقد لخص أرسطو طريقة نظر الإنسان إلى الأمور في حياته اليومية وأضفى على هذه النظرة طابعا فلسفيا(١٥).

وهذا هو في الحقيقة الفرق بين طريقة أرسطو وطريقة أستاذه في النظر إلى الأمور وفي تقرير معنى الوجود والجوهر، إذ في الوقت الذي اعترف فيه أرسطو بالجوهر الجزئي لا يعترف به أفلاطون مطلقا. ومن ثم كان على أرسطو أن ينتقد

نظرية أفلاطون فى الوجود أو فى المثل لكى يتمكن بعد ذلك من مواصلة طريقته المستقلة فى البحث الفلسفى.

[أ] نقد نظرية الوجود المثل الأفلاطونية :

لقد انتقد أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية مركزا على نقطتين هامتين ، أولاهما: انها فرض زائد عن الحاجة. وثانيهما: أن افتراض الجوهر المفارق للشيء أى شئ باعتباره أصلا له لا يحل مشكلة الكليات أو الماهيات لأن الواقع المحسوس هو الأصل وهو يكذب هذا الفرض!!

ويمكن تلخيص أهم هذه الانتقادات الأرسطية فى خمس نقاط هى[١٦]:

١- إن وجود أى شئ لا يتحقق إلا فى مادة، فوجود الإنسان مثلا لا يتحقق إلا في لحم وعظم أى أنه من مادة وصورة، فكيف يمكن وجود ماهيته فى وجود معقول مفارق هو الإنسان دون أن تشتمل هذه الماهية المعقولة المفارقة على المادة التى تُعيّنه أو تجعله مشخصا! ومن ناحية أخرى فلو افترضنا وجود هذه المادة فى ذلك المثال المفارق ليطل لأنه في هذه الحالة لن يكون مفارقا ولأصبح محسوسا!

٢- إذا كان كل جوهر (مثال) يعتبر وحدة قائمة بذاتها. ومن ثم فينبغي أن تصلح كموضوع للتعريف. ولكن الحقيقة هى أنه إذا ما عُرف المثال فلن يكون وحدة قائمة بذاتها، وذلك لأن التعريف مكون من جنس وفصل، فالإنسان مثلا يعرف بأنه حيوان يمشي على رجلين فقد تألف التعريف هنا من لفظ حيوان وهو يشير إلى مثال مستقل عن الإنسان هو مثال الحيوان، ولفظ يمشى على رجلين وهو أيضا يشير إلى مثال لكل من يمشى على رجلين! ومن ثم فإن الإنسان الذي هو مثال أو جوهر واحد يشتمل حين

تعريفه على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية. ونفس الشيء يصدق على الجواهر التى عرف بها فكل منها سيتفتت وينقسم حين تعريفه!

٣- إن افتراض وجود المثل كعلل ثابتة غير متحركة للأشياء سيعجز بالضرورة عن تفسير الحركات الظاهرة في الأشياء الحسية، فالمثال من حيث هو كذلك لا يصلح لأن يكون فى ذات الوقت علة للثبات وعلة للحركة ، وإذا ما انعدمت قدرته على تفسير حركة الأشياء ، انعدم كذلك تأثيره أو كونه علة لهذه الأشياء الحسية.

وإذا قلنا ان هذه المثل تحدث تأثيرها في الأشياء عن طريق مشاركتها فيها، فجوهر النظرية أفلاطونية يقول أن المثال مفارق ولا يحل فى المحسوس ، والكل المفارق – المجرد يعجز عن تحريك إي شئ جزئى أو إحداثه فالمهندس – على حد تعبير أرسطو – هو الذى ينشئ البيت والإنسان هو الذى يلد إنسانا آخر وهكذا.

٤- إن حجة أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدى إلى نقض لها، حيث سيترتب عليها نتائج أهمها أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة بل سيوجد لها عدد لا متناه من هذه المثل، لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثالا، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس (أى أفراد الإنسان فى العالم الطبيعى) ومثال الإنسان يعتبر إنسانا ثالثا يحتاج هو الآخر لمثال. وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثاله يحتاج الى افتراض إنسانا رابعا وهكذا إلى ما لا نهاية. والجدير بالانتباه أن أفلاطون نفسه قد أشار إلى ذلك فى محاورة بارمنيدس حينما انتقد نظريته فى المشاركة[١٧].

٥- إن نظرية المثل أشبه فى رأى أرسطو بخيالات شـعرية، حيث إن قـول أفلاطون بمشاركة المحسوسات فى المثل ليس إلا علـى سـبيل الاستعارة الشعرية. حيث سيظل الانفصال والتباعد قائما بين عالم المثل وعالم الأشـياء طالما أن أفلاطون لم ينجح فى بيان نوع الصلة الحقيقية بين المثل والأشياء. فليست المثل الكلية المفارقة إذن ماهيات واقعيـة للأشـياء وليسـت كذلـك صالحة لأن تكون مبادئ لتفسير الموجودات الحسية.

وفى ضوء هذه الانتقادات لنظرية " المثل " باعتبارها ماهيـات مفارقـة للأشياء غير ذات قيمة بالنسبة للأشياء كما هى ماثلة أمامنا في الواقـع، بـدت قيمة النهج الواقعى الذى انتهجه أرسطو فى تفسير معنى الوجود (الجوهـرى) باعتباره ماثلا فى الموجودات المفردة -الحسية أمامنا. فكل موجود جزئى هـو جوهر نتحدث عنه ونحمل عليه المحمولات المختلفة. وهذا يعنـى أن جوهـره فيه وليس مفارقا كما ظن أفلاطون.

[ب] المادة والصورة :

فكل موجود إنما هو هذا الجوهر الجزئى المشكل أمامنا من أي مـادة كـانت ومن ثم فقد ميز أرسطو فلسفيا بين مادة الشيء (التى هى عناصره المادية المكـون منها) وبين جوهره التى هى صورته المحددة له بالفعل. على نفس الأساس الـذى ميز فيه من جانب منطقى بين الشيء كموضوع ثابت وبين ما نحملـه عليـه مـن محمولات.

وان كان قد وقع فى إشكال مفاده أن تعريف الجوهر منطقيا الـذى سـبق أن أشرنا إليه ينطبق على المادة، فهى تتعاقب عليها الأضداد وهى تمثـل الموضـوع الذى تحمل عليه هذه المحمولات، فهى موضوع الكون والفساد والحامل للأعـراض التى تلحق بالموجود سواء عنينا بالمادة هنا مادة الشيء الخاصة كالخشب والحديـد

والنحاس ... الخ. أم المادة العامة (الهيولى الأولى) التى لا توجد بالفعل بل بالقوة فقط[١٨].

ولكن فلسفيا ينبغى أن نميز بين المادة التى هى أقرب إلى الوجود بالقوة، وبين الصورة التى هى الجوهر الفعلى. وقد عبر أرسطو عن ذلك بوضوح حينما عرف المادة قائلاً " أنها ما ليس بذاته شيئا خاصا ولا هى كم ولا يصح أن ينطبق عليها أى من المقولات الأخرى التى يتعين بها الموجود .. وهى مع ذلك ليست عدمًا ولا سلبا للصفات أو المقولات "[١٩].

فالمادة بهذا المعنى ليست جوهرا، لأنها لا تقوم إلا بغيرها، أى أنها كما قلت لا وجود بها بالفعل إذ إنها تستمد وجودها من الصورة التى تتجوهر بها. إنها إذن مجرد قابلية للوجود الفعلى وهى لا توجد بالفعل إلا إذا تشكلت بموجب صورة معينة. والأمر لا يصدق فقط على الموجودات المفردة ذات المادة التى لحقتها صورتها فصارت شيئا موجودا مثل هذا الإنسان أو ذاك الكرسى أو هذا التمثال...الخ. بل هو يصدق أيضا حتى على العناصر المادية الأربعة حيث إن كلا منها قد تميز عن الأخرى بما له من صورة.

فالصورة هى مبدأ تمييز الموجود عموما وطالما إننا ميزنا المادة عن الهواء عن النار فكل مادة منها قد اتخذت صورتها التى ميزتها ومن ثم مكنتها من أن تتحول من وجود بالقوة إلى وجود فعلى. وربما يستثنى من ذلك المادة الأولى أو الهيولى الأولى التى لم نعرفها ولم نميزها. ومن ثم تظل فى عداد الوجود بالقوة. وهذا يعنى بالطبع أن المادة حتى المادة الأولى ليست عدما محضا، وإنما هى نوع من الوجود هو هذا الوجود بالقوة. وعلى هذا أبطل أرسطو التصور الأفلاطونى الذى جعل من المادة عدما محضا. فالعدم المحض لا ينسب مطلقا إلى أى نوع من

الوجود حتى لو كان هذا الوجود هو الوجود بالقوة ! وهذا يعنى من جـــانب آخــر استحالة أن يوجد أى شئ من العدم المحض فلا شئ يأتى من عدم محض.

وإذا تساءلنا الآن مرة أخرى : ما الذى يجعل أى شئ شيئا موجودا؟! هل هــو مادته أم صورته لكانت إجابة أرسطو : إنها صورته، فالصورة هي التي تجعــل أى شئ موجودا بحق لأن الصورة هى العلة الحقيقية (الجوهرية) لوجود الشىء. فــالذى يجعل هذا الإنسان إنسانا هو صورته التى هو عليـــها، وليــس مادتـــه بعناصرهـــا الأربعة، والذى يجعل هذا الشىء خشبا أو حديدا هو صورتـــه التـــى هـــو عليـــها. فالصورة هى كما قلنا مبدأ تمييز الشىء ومبدأ العلم به ومن ثم فهى حقيقة وجـــوده. وان كان للمادة أهميتها فهي تمثل وجود الشىء بالقوة أى إنها تمثل مرحلة ما مـــن مراحل وجوده قبل أن يتشكل بالصورة التي يبدو عليها الآن أمامنا فى هـــذا العـــالم الطبيعى.

لقد أبطل أرسطو بذلك مذهب أفلاطون فى مفارقـــة الجوهـــر أو الصـــورة للشىء، لأنها بهذا الشكل كائنة فيه، فلا شئ كائنا ما كان فى هذا العالم الطبيعـــى إلا وهو مادة وصورة. والصورة لا تتصل بالمادة اتصالاً عرضيا بحيث يكون وجـــود الشىء المحسوس مجرد ظل يشبه أو يشـــارك فـــى " المثـــال " بحســـب التعبـــير الأفلاطونى! إنما اتصال الصورة بالمادة -عند أرسطو – اتصال لازم وضـــروري؛ فلكل مادة صورتها الخاصة ولا يمكن فصل المادة عن الصورة فى أى شـــئ أو أى كائن إلا فى العقل فقط.

رابعاً : الوجود بالقوة والوجود بالفعل :

إننا بالمثل فقط نستطيع أن نتساءل : أين مادة الشيء وما هي صورته؟! وحينئذ نميز بين مرتبتين من مراتب وجود الشيء ، مرتبة وجود الشيء بالقوة، ومرتبة وجوده بالفعل. إن هذا هو التمييز الميتافيزيقي الأشمل والأوسع الذي يبين من خلاله أرسطو طبيعة الأشياء ويوضح ماهية وجودها وهو أيضا الاصطلاح الذي يمثل لب الفلسفة الأرسطية إجمالاً، وهو المفتاح السحري لحل كل المشكلات النظرية التي تواجهه في كافة نواحي فلسفته.

إن هذا التمييز العقلي المجرد بين وجود الشيء بالقوة وبين وجوده بالفعل يعني أول ما يعني أنه لم يوجد أي شيء من عدم مطلق، ومن ثم فلا بد له من وجود سابق على وجوده الذي هو قائم به في هذا العالم الطبيعي. وقد رأى أرسطو أن وجوده السابق هذا يعد مرتبة من الوجود لم نرها متحققة ومن ثم فهي مرتبة وجود الشيء بالقوة. وحينما وجد الشيء على ما هو عليه متحققا أمامنا أصبح موجودا بالفعل. وقد جاء هذا التمييز موافقا تماما للتمييز السابق بين مادة الشيء وصورة الشيء، فوجود الشيء بالقوة هو وجوده كمادة لم تكتسب بعد صورتها المميزة، ووجوده بالفعل يعني اكتسابه هذه الصورة وتميزه الفعلي من خلالها.

وعلى ذلك يكون وجود الشيء بالقوة هو مرحلة أولى موجودا يليها مرحلة أكمل وأوضح هي مرحلة وجوده الفعلي حينما يكتسب صورته. فهذا الكرسي قبل أن يكون كذلك، كان مادة ربما هي الخشب، وربما كانت مادة أخرى لكن حينما اتخذ هذا الشكل الذي هو عليه أصبح مميزا بأنه كرسي بصورة معينة ليحقق غاية معينة. إن حبة القمح التي تغرسها في الأرض إنما هي مادة تمثل الوجود بالقوة لذلك النبات الذي سينمو ليصبح بعد ذلك قمحا حقيقيا. انك وأنت تغرسها تعي إنها

مادة سيكتمل نموها ليصبح هذه الثمرة. إنها فى المرحلة الأولى كانت مادة تمثل الوجود بالقوة، لهذه الصورة التى ستصبح عليها بالفعل حين يكتمل نموها.

ولعل سائل يسأل الآن : لماذا أجهد أرسطو نفسه مفترضا هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؟!

إن أرسطو لم يفترض افتراضا لمجرد صك مصطلحات فلسفية جديدة يبنى من خلالها مذهبًا فلسفيًا جديدًا فحسب، إنما افترضه ليحل مشكلة حقيقية أعيا الفلاسفة السابقون حلها هى مشكلة التغير والصيرورة؛ فبينما أقر بعضهم أن هذا التغير وتلك الصيرورة هى الواقع الفعلى الموجود وهى حقيقته القصوى كهيراقليطس، نجد أن معظمهم وخاصة من المثاليين قد أنكروا هذا التغير كلية منهم الميجاريون والإيليون وأفلاطون، وأكدوا فى صراحة واضحة أن الشىء هو هو وأن ما هو هو ، وما ليس هو ليس هو أى إن الموجود هو الموجود بطبيعته الثابتة التى لا تتغير، وأن ما عدا ذلك ليس موجودا بالمرة!

لقد وقف أرسطو من هذا التعارض المطلق بين الرأيين موقفاً وسطاً؛ فأكد من جانب أن الصيرورة والتغير إنما هو جانب من حقيقة الوجود كما هو ظاهر أمامنا، وفى ذات الوقت فليست هذه الصيرورة والتغير مطلقين، فلا التغير والصيرورة هو التفسير الحقيقى للوجود، ولا الثبات الماهوى المطلق هو التفسير الحقيقى له، "فالقوة" Dunamis بمعناها العام عند أرسطو تفسر " مبدأ التغير أو الحركة فى شئ ما أو فى الشىء نفسه "[٢٠] وبمعنى آخر أعم " القوة " هى كل مبدأ للحركة أو السكون[٢١]، إذ ان ثمة ما يتغير فى الشىء سواء جاء هذا التغير من علة خارجية أو جاء نتيجة لما يسرى داخل الشىء نفسه من عوامل التغير بحيث يتجه إلى درجة أرقى من الكمال، فقد يكون الشىء هو نفسه القابل للتغير بفعل شئ آخر يفعل فيه هذا، وقد يكون نفس الشىء هو القابل والفاعل للتغير فى الآن نفسه.

وإذا كان الشيء نفسه موجودا بالقوة من جانب قابليته للحركة والتغير، فإن وجوده بالفعل هو تحقق الغاية من هذه الحركة والتغير حيث يكتمل وجوده حينما يكتسب صورته النهائية التي يوجد عليها بالفعل. إذن ثمة ما هو ثابت لا يتغير من الشيء هو صورته، وثمة ما يقبل التغير وهو ما يمثل في الشيء وجوده بالقوة. وكلاهما يمثل وجود الشيء نفسه.

إن " الفعل " energia بالنسبة للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة للمغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز، المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل[٢٢]. فالحد الثاني من كل زوج من تلك الازدواج موجود "بالقوة " عطفًا على الحد الأول؛ فالشخص المغمض العين يرى بالقوة، والبرونز تمثال بالقوة وهذا يعني أن العينين ستبصران وأن البرونز سيصير تمثالا إذا ما تحققت بعض الشروط التي تمكن من هذا التحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. إن " الفعل " هو عمل الموجود بالفعل أو وظيفته، فالرؤية وظيفة العين[٢٣]. و" الفعل " أيضًا هو الغاية والكمال entellichia ومن ثم فهو يمثل الحالة النهائية المكتملة التي ترسم حدود التحقق الممكن للشيء[٢٤].

إن وجود الشيء بالقوة عموما هو الأسبق زمانيا، وإن كان الوجود بالفعل هو الأسبق منطقيا ، لأن ما هو بالقوة يعنى القابلية والاستعداد للوجود الفعلي، فصورته محددة سلفا وهو يحققها بفعل التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

إن هذا التحول من درجة من الوجود إلى درجة أخرى أكثر كمالا وتحقيقا لمعنى الموجود هو جوهر رؤية أرسطو الفلسفية للعالم الطبيعي، فالعالم الطبيعي بكل موجوداته إنما هو فى حركة دائبة شوقا إلى اكتساب صورة أكثر كمالا وأكثر اقترابا من صورة الصور ، صورة المحرك الأول الذى هو العلة الأولى للحركة رغم أنه بالضرورة لا يتحرك أولا ينبغي أن يتحرك وإلا لبحثنا عن علة أولى أسبق

لحركته .. إن وجود العالم الطبيعى إنما هو وجود ناقص يطمح ما فيه إلى الكمال بحركته. وهذه الحركة تفترض محركا أول يكون علة لها. وهكذا يسوقنا أرسطو إلى أهم ما فى " الميتافيزيقا "، موضوع الوجود الإلهى الذى به اتسمت الميتافيزيقا بسمة العلم الإلهى.

خامساً : المحرك الذى لا يتحرك - الإله :

[أ] براهين أرسطو على وجود الإله :

لقد تضافرت آراء أرسطو الطبيعية فى علم الطبيعة مع آرائه الفلسفية فى "الميتافيزيقا " فى ضرورة التوقف عند حد أقصى لتسلسل الحركات فى العالم الطبيعى لإثبات أن ثمة علة أولى للحركة تكون هى ذاتها غير متحركة، وتلك العلة المحركة التي لا تتحرك هي ما أطلق عليه أرسطو " المحرك الذى لا يتحرك "، وإليك بعض تفاصيل برهان وجود الإله كعلة محركة أولى للعالم. فكل متحرك إنما يستلزم علة تحركه. وبالنسبة للموجودات الصناعية غير الطبيعية تكون هذه العلة خارجية، أما الكائن الطبيعى فعلة حركته هي ما فيه من طبيعة أو ما فيه من نفس إذا كان من الكائنات الطبيعية الحية، إذن ثمة ما يتحرك وثمة ما يحرك أى علة الحركة، وهذه العلة خارجية فى الأشياء المصنوعة، وقد تكون كذلك فى الأشياء الطبيعية غير الحية التى لا يمكن التمييز فيها بين محرك ومتحرك. فحركتها نتيجة ما بها من صورة توجهها إلى غاية ما بشكل تلقائى إلا إذا عاقها عائق فيحول حركتها قسرا.

وأما بالنسبة للحى فإن حركته دليل على وجود محرك فيه، وهذا المحرك هو النفس فهى علة الحركة وفى هذه الحالة يتضح وجوب التمييز بين علة الحركة وهى النفس ، وبين المتحرك وهو الجسم. وهكذا تتحرك كل الموجودات الحية سواء فى ذلك النبات أو الحيوانات أو الإنسان أو حتى الموجودات السماوية :

الكواكب والأجرام السماوية فجميعها يتحرك بموجب علة للحركة كامنة فيه يسميها أرسطو عادة " النفس " أو أحياناً " العقل " بالنسبة للكواكب والأجرام السماوية. وترتد كل هذه الحركات إلى محرك أول هو الفلك المحيط أو ما يسمى بالسماء الأولى التى تتحرك بفعل مبدأ حركتها الأول فتتحرك معها كل الموجودات السماوية بفعل ما فيها من مبدأ داخلي للحركة. وبالطبع فإن سؤالا يثار هنا بالضرورة: وما هى علة حركة هذه السماء الأولى وبالتالى ما هى العلة الأولى للحركة فى العالم ككل!!

إن هذه العلة هى بالضرورة علة محركة ولا بد أن تكون هى ذاتها غير متحركة، لأنها لو كانت متحركة لانقسمت بالتالى إلى جزء محرك (علة الحركة) ، وجزء متحرك (وهو الجسم المتحرك) ومن ثم لتساءلنا بنفس الطريقة ما هى علة حركة هذه العلة المحركة وجسمها!! وهكذا يقودنا هذا التساؤل إلى افتراض وجود محرك أول لا يتحرك بذاته ولا بغيره. وهذا المحرك الأول لن يكون إذن جسميا بحال ومن ثم يكون " الإله ".

وثمة برهان آخر للاستدلال على ضرورة وجود الإله، هو ما يمكن أن نطلق عليه دليل المادة والصورة ، حيث إن الموجودات الطبيعية كما سبق أن أوضحنا كلها ذات مادة تمثل وجودها بالقوة، وذات صورة تمثل وجودها بالفعل، وهى تمثل ماهيتها وكمال تحققها. وكل الموجودات الطبيعية بالنسبة لبعضها البعض تترابط فيكون بعضها بالنسبة لبعضها الآخر وجودا بالقوة، أو وجودا بالفعل. ويقودنا هذا إلى التساؤل : ألا توجد مادة أولى بلا صورة، وألا يوجد صورة بلا مادة؟!

إن المادة الأولى (الهيولى الأولى) تمثل الوجود بالقوة بشكل مطلق ولا ندرى عنها شئ رغم ضرورة افتراضها وهذا أمر غامض عند ارسطو. أما التسلسل الطبيعى لوجود الكائنات والأشياء بعد ذلك فهو واضح نظرا لأنه ما أن

نتعرف على الأشياء ونميزها عن بعضها البعض في تراتبها الهرمي ندرك ما بـــها من صورة وما بها من مادة، فالصورة هى المبدأ الكلى الماثل فى المادة التي هـــى أساس تفرد الكائن الجزئى.

إن هذا التراتب الهرمي للصورة والمادة في العالم الطبيعي يقودنا حتمًا إلـــى إثبات ضرورة افتراض وجود " صورة " خالصة بلا مادة، وهذه الصورة هى بـــلا شك صورة مفارقة وهى فعل خالص وكمال خالص وهى " الإله ". إنـــه إذن تلـــك الصورة الخالصة المفارقة للعالم المادى المحسوس . وهذه الصورة الخالصة ثابتـــة غير متحركة نظرا لخلوها من المادة. ومن ثم فهي إذن تحرك دون أن تتحرك، إنها إذن هى "المحرك الذى لا يتحرك".

وثمة مشكلة هنا تظهر في التناقض الذى يبدو من قول أرســطو أن الجوهـــر الحقيقى هو الجوهر الجزئى المركب من مادة وصورة وأن أساس التفرد هو وجـــود الهيولى، فكيف إذن يتوافق وصف أرسطو للمحرك الأول بأنه جوهر بأعلى معنـــى للكلمة فى الوقت الذي يقول عنه إنه صورة خالصة ؟! ألا تقتضى " الفردانية " هنـــا لو أخذنا بمنطق المذهب الأرسطى أن يوجد فى الجوهر الأول شئ من الهيولى فـــلا يكون الإله – المحرك الأول إذن صورة خالصة[٢٥]؟!

إن حل هذه المشكلة ممكن إذا ما أردنا تخليـــص المذهـــب الأرســطى مـــن التناقض على أساس القول بأن الفردانية تكون للشيء الذى يحتوى علـــى صـــورة وبمقدار ما تكون " الصورة " خالية من المادة تكون الفردية أعلى مرتبة. وعلى ذلك يكون الإله بوصفه الصورة الخالصة البريئة من أى مادة فى أعلـــى درجـــة مـــن درجات الفردية. والمقصود بالفردية هنا الاستقلال بالذات والقيام بالذات والاســتغناء عن كل شئ آخر[٢٦].

[ب] طبيعة المحرك الأول (الإله) وصفاته :

إن البراهين السابقة على وجود الإله باعتباره محركا أول لا يتحرك ، وباعتباره صورة خالصة تؤكد أن أبرز صفات الإله أنه أزلى، إذ لما كانت الحركة عموما أزلية فى رأى أرسطو، لوجب بالتالى أن يكون المحرك الأول أزليا. وبالطبع فإن كل ما هو متحرك وبالذات الكواكب السماوية إنما يملك هذه الصفة الأزلية. وان كان ثمة فرق يلوح بينه وبينهم، فالمحرك الأول (الإله) غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض، وأن المحركين الأخرين (الكواكب والاجرام السماوية) متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس التى تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وثمة فرق آخر بين حركة تلك الكواكب والأجرام السماوية، وبين المحرك الأول، فالمحرك الأول خارج العالم بينما الباقون يتحركون بأفلاكهم وبواسطة عقولهم المحركة[٢٧].

إن أزلية الإله لا شك فيها بأزلية كونه المحرك الأول الذى يمثل علة الحركة الأولى. وبالطبع فإن الإله باعتباره صورة خالصة وفعل خالص فلا يمكن أن يكون ماديا أو جسمانيا. ومن ثم يكون الإله " عقل خالص " أو " روح خالصة ". وإذا كان كذلك فما هو فعله ؟!

إنه لا فعل له إلا التعقل الخالص لذاته، فالتعقل بالنسبة إلى الإله مختلف عن التعقل لدى الإنسان ، فتعقل الإنسان يكون لذاته ولغيره، وثمة ما يوجد خارج عقل الإنسان يمكن تعقله وتأمل طبيعته أى أن ثمة فرقا بين العاقل والمعقول لدى الإنسان. أما بالنسبة إلى الإله فالأمر مختلف لأنه لا يعقل إلا ذاته، لأنه إن عقل غيره فقد فكر فيما هو ناقص وانحطت بالتالى قيمته وضاع تمييزه. إنه إذن لا يمكن

أن يفكر إلا فى ذاته ولا يعقل إلا ذاته، فهو إذن عقـل وعـاقل ومعقـول فـى آن معاً[٢٨].

وبالطبع فإنه يلزم عن وصف الإله بالعقل الخالص والصورة الخالصة، إنـه يمثل " الخير المحض " في الكون، فهو وحده " ما يستحيل أن يكون خلافا لما هـو عليه "، ومن هنا صار هو العلة الغائية للكون ككل وصار كل ما فى العالم يتحـرك شوقا إليه ورغبة فى بلوغ مرتبة من مراتب الكمال تقربه إليه. إنه الوجـود الحـى بالذات الخالد والأكثر خيرية، وحياته أكثر ديمومة وخلودا "[٢٩].

وربما تكون الصفة الأهم للإله الأرسطى أنه " واحد " وأنه حسـب تعبيره "المبدأ الذى تستند إليه وتتوقف عليه السموات والعالم الطبيعى "[٣٠]. فهل هو حقـا من الموحدين أى المؤمنين بوحدانية الإله؟!

الحقيقة أنه فى أغلب ما كتب وبالذات فى الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقـا الذى يحتوى على نظريته فى الألوهية يشير إلى الإله بلفظ المفرد كما أنه يتحـدث عن صفاته وكأنه من المفروغ منه أن يكون " المحـرك الأول " و" العقـل الأول " واحدا نظرا لما نجده فى هذا العالم الطبيعى من نظام وغائية يفترضـان تلقائيـا أن يكون المهيمن على العالم " محرك أول " واحد. ومع ذلك فهو يتحدث بإعجاب عـن السابقين عليه ممن نظروا إلى الأجرام السماوية وعدوها آلهة، وهو كذلك يشير إلـى هذه الموجودات السماوية بأنها ذات عقول مفارقة[٣١]. وهذا يوضح أنـه لـم يكـن موحدا مخلصا للوحدانية إخلاصا تاما[٣٢]. فهو قد تأرجح بيـن الإيمـان بـالتوحيد وبالشرك على مدار الطور الثانى والطور الثالث من حياته[٣٣].

وإذا ما سألنا أنفسنا سؤالا أكثر وضوحا بالنسبة لعقيدة أرسطو حـول الإلـه، هل كان أقرب إلى الإيمان بالإله الواحد أم إلى الشرك؟!

إنني اعتقد أنه بحسب منطق فلسفته عموما وفلسفته الطبيعيـة والميتافيزيقيـة على وجه الخصوص كان أميل إلى الاعتقاد بواحدية الإله، فهو على مدار الكتـاب الثاني عشر بأكمله كان يردد " الإله " بصيغة المفرد باستثناء الكتاب الثـامن منـه الذى ذكر فيه أن ثمة موجودات سماوية تتصف ببعض صفات الألوهية فهى مفارقـة وذات عقول. والحقيقة أن هذه المفارقة لا تفهم بنفس معنى مفارقـة الإلـه. فـهذه الكائنات السماوية بوجه ما " مادة " و" صورة " وإن كانت مادتها كما عرضنا فـى فلسفته الطبيعية ليست العناصر وانما الأثير ولذلك أكثر قربا من طبيعـة الألوهيـة لكنها ليست " الإله ".

ومن جانب آخر فقد أنهى أرسطو هذا الكتاب الثانى عشر بعبارة ذات مغـزى واضح فى هذا الصدد استقاها من إلياذة هوميروس " إن حكم الكثيرين ليس خـيرا، فليكن ثمة زعيم واحد "(٣٤). وهذه العبارة تؤكد ميله القوى نحو توحيـد الإلـه. ولا غرو فالإله الأرسطى صورة خالصة أى أنه لا يمكن أن يتعـدد أو ينقسـم، وهـو محرك أول لا يتحرك ولا يمكن أن يكون مبدأ الحركة ثنائيا أو متكثرا، وهو عقـل خالص وفعل خالص ولا يمكن أن يشترك فى هذه الصفة أكثر مـن واحـد. إنـها صفات المحرك الأول الذى لا يتحرك ، صورة الصور، " الاله ".

[ج] صلة " الإله " بالعالم الطبيعى :

إن ثمة قضية أخيرة وهامة فى تصور أرسطو للألوهية يثيرها التساؤل الـهام، ما هى علاقة الإله بالعالم؟!

وهو سؤال صادم نظرا لغموض هذه القضية فى عرض أرسطو رغـم أنـها قضية مسلم بها من قبل كل الفلاسفة الإلهيين! فالجميع وأرسطو معهم يسلمون بـأن الإله هو العلة الفاعلة للعالم وهو العلة المحركة الأولى له وإن كانوا يختلفون بعـد

ذلك في قضية الإيجاد أو الخلق : هل الإله خلق العالم من عدم أم خلقه من مادة سابقة ، وإذا كانت الأخيرة فلا يجوز أن نسمى ذلك خلقا!

إن أرسطو هنا كأفلاطون وككل فلاسفة اليونان يؤمن بأن لا شئ يأتى من عدم، فكل شئ يأتى من شئ سابق عليه. ومن قبل رأينا أن أفلاطون وكذلك أرسطو يؤكدان وجود المادة الأولى التى شكلها الصانع الأفلاطوني من خلال المثل فكان العالم وكانت الأشياء . وها هنا يقول أرسطو أن هذه المادة الأولى تتحول إلى مادة أو مواد ذات صور بدءا من العناصر الأربعة ويعزو ذلك فى النهاية إلى ذلك المحرك الأول الذى يعد العلة الغائية لحركة الفلك الأول الذى بفعل حركته شوقا إلى الإله تحركت الأفلاك الأخرى بما تحمله من كواكب وأجرام سماوية وهكذا فعل الإله فى العالم. إنه ليس فعلاً مباشرا. فأى فعل مباشر للإله فى العالم إنما يعد نقصا يلتصق به وانحطاطا هو فى غنى عنه.

إن الفعل الوحيد للإله كما سبق أن أوضحنا من نصوص أرسطو هو " تعقل ذاته " ومن ثم فالإله عنده :

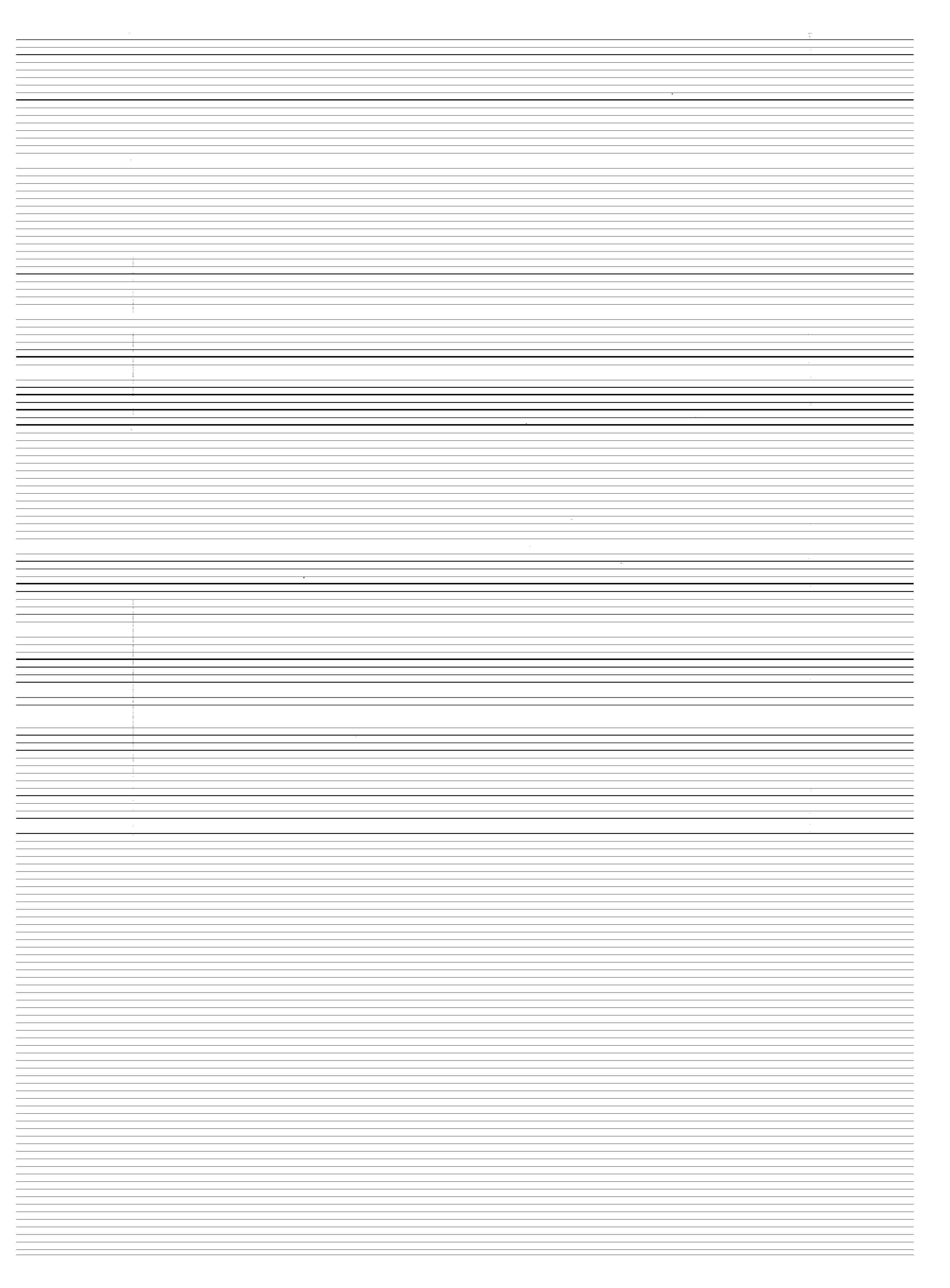
أولاً : لا يعني بالعالم ولا يهتم به رغم أنه علته الفاعلة من حيث كونه علة غائية لحركته بوصفه المعشوق الذى يتعشقه محبوه فيتحركون شوقا إليه وهو ذاته لا يتحرك رغم أنه علة حركتهم هذه!

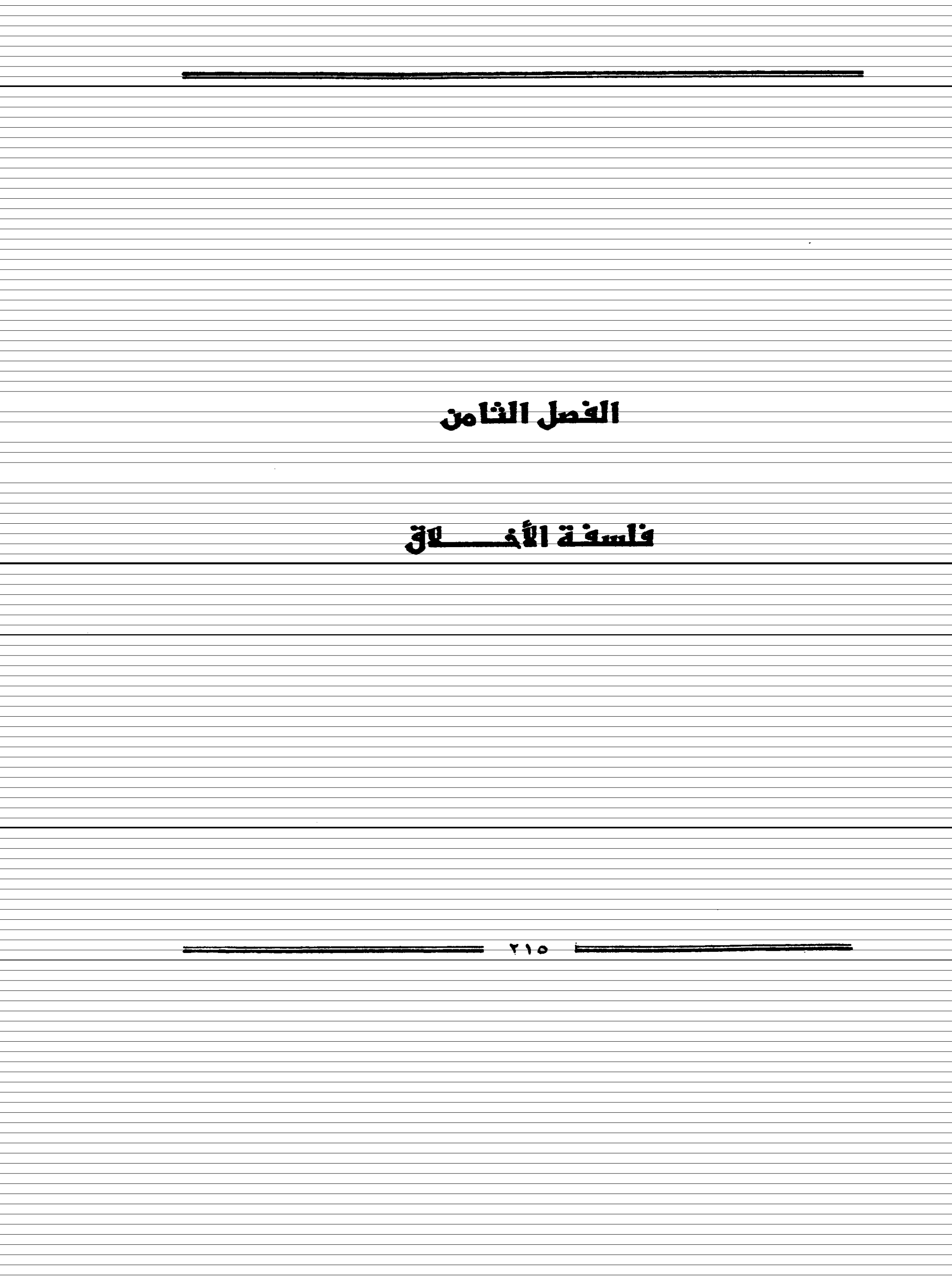
ثانياً : لا يعلم عن هذا العالم شيئا محددا لأنه لا يصح أن يفكر الكامل في الناقص، ففعله الأوحد كما قلنا الذى يليق بكماله هو " التفكير في التفكير " أي التفكير فى ذاته وليس فى غيره. ومن ثم تبطل هنا تفسيرات ابن رشد وتابعه القديس توما الاكوينى. فهما قد حاولا إيجاد مخرج لهما من هذا الإصرار الأرسطى على " تقوقع " الإله داخل ذاته والتفكير المطلق فيها بأن قال الأول : أن الله يدرك المبادئ الكلية للوجود وللموجودات لأنها من طبيعة ذاته. وقال الثانى :

أن الله يدرك ما عداه من الموجودات من خلال إدراكه لذاتــه[٣٤] ولا يخفــى علينا فى ضوء ما قدمنا مدى ابتعاد هذين التفســيرين عــن حقيقــة الــرأى الأرسطى.

ثالثاً: إن الإله ليس خالقا للعالم؛ إذ يتنافى القول بأزلية المادة مع القول بــأن الإلــه خالقه أو مبدعه. والمعروف أن أرسطو كما أسلفنا القول يؤمن بأزلية المــادة وأزلية الحركة وأزلية الزمان بالتالى. ومن ثم فلا مجال للقول بأن الإله خـالق للعالم أو مبدعه من عدم.

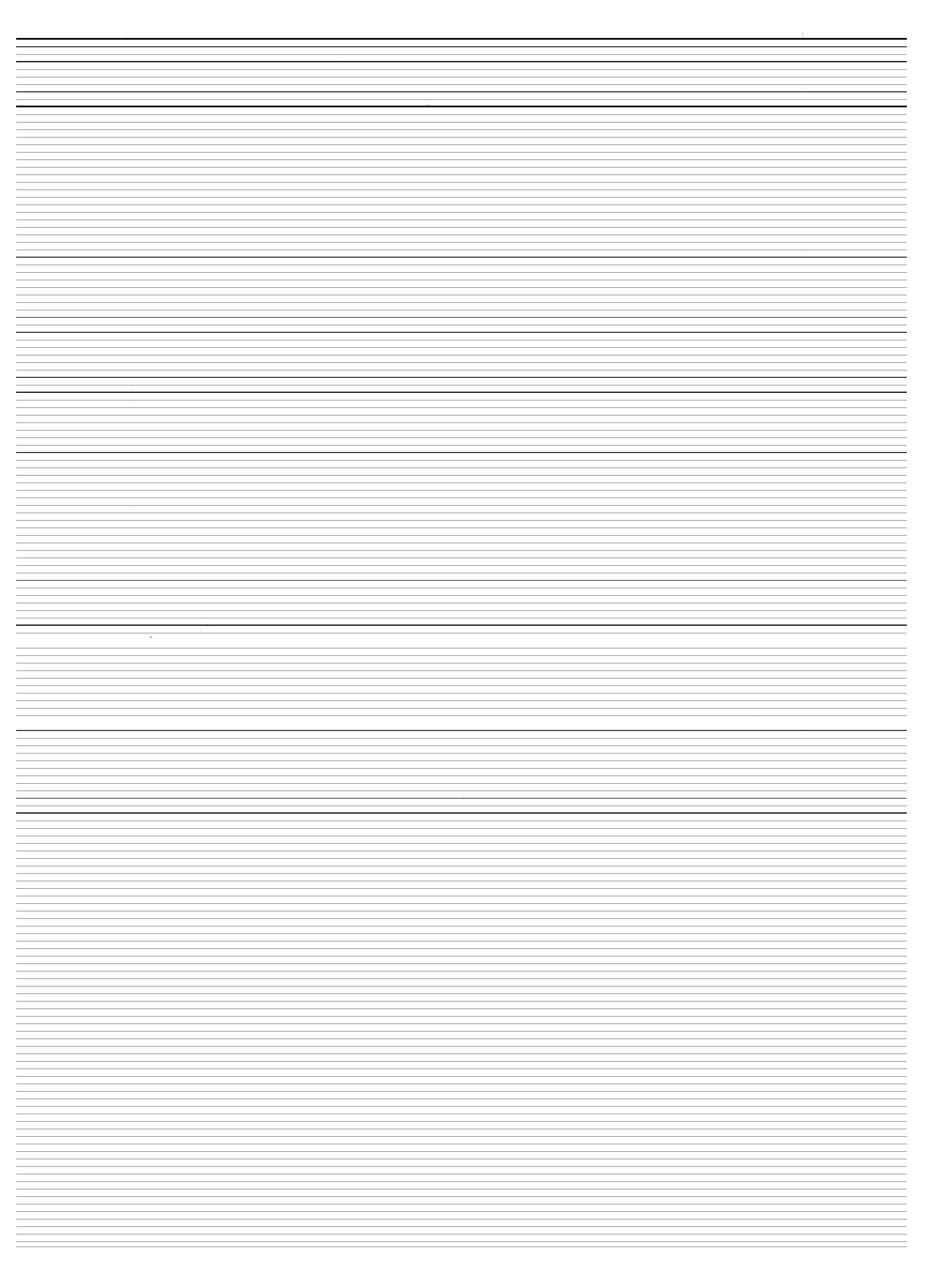
ولاشك أن هذه القضايا الثلاثة مما يميز اللاهوت الأرسطى بشكل قاطع عــن اللاهوت المسيحى أو التصور الإسلامى للإله وعلاقته بالعالم. وهى ذات القضايــا الشائكة التى دار الجدل حولها بين المشائين المسلمين وبين الفقهاء.





الفصل الثامن

فلسفة الأخـــلاق



فلسفة الأخلاق

تمهيد :

انتهينا في الفصول السابقة من استعراض أحد أقسام العلوم الارسطية ، العلوم النظرية وأداتها علم المنطق، وها نحن نبدأ الحديث من هذا الفصل عن القسم الثانى، العلوم العملية التي أهمها الأخلاق والسياسة. وهما معا يستهدفان غاية واحدة هى تحقيق السعادة للإنسان . فإن كانت الأخلاق تستهدف غاية تحقيق السعادة للفرد كفرد، فإن السياسة تستهدف تحقيق سعادة المجموع في مجتمع الدولة. وبالطبع فإن تحققت السعادة للفرد، فسيكون هذا مقدمة لإمكانية تحقق السعادة للمجتمع الذي يعيش فيه هذا الفرد.

أولاً : موضوع علم الأخلاق ومنهجه :

حرص أرسطو كعادته على أن يحدد موضوع الأخلاق كما حدد موضوعات العلوم الأخرى فكان بذلك هو المؤسس الفعلى لعلم الأخلاق رغم أن كتابات كثيرة سبقته في هذا المضمار شرقا وغربا، إذ كان المصريون القدماء رواد البحث الأخلاقى منذ فجر التاريخ الإنسانى وربما كان حكيم مصر القديمة العظيم بتاح حوتب رائد الكتابة في الأخلاق في لوحاته التي فاقت الأربعين لوحة والتى جمعت فيما سمى بمخطوط الحكمة[1]. كما كان للبابليين والهنود والفرس ولمفكرى الصين السبق جميعا في هذا المضمار. ولا شك أن هذه الكتابات والأراء الأخلاقية جميعا قد أثرت بشكل أو بآخر في إزكاء الوعى بأهمية القضايا الأخلاقية وإعمال التأمل فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق الإنسانية في بناء مجتمع إنسانى أفضل. وبالطبع فقد تلقف اليونانيون هذه الأراء وبلوروا من خلالها آراء ومذاهب أخلاقية بلغت قمتها فيما قبل أرسطو عند سقراط وأفلاطون. لكن الحق أن الكتابة في الأخلاق

كعلم مستقل كان فضل السبق فيه موضوعا ومنهجا لأرسطو نفسه. فقد كتب أرسطو عدة مؤلفات كما ذكرنا من قبل لكن كان أهمها وأكثرها دقة في التعبير عن الموقف الأرسطي الأصيل هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس . ففي هذا الكتاب بالذات تبلور موضوع البحث الأخلاقي سواء اتخذ طابعا علميا أو اتخذ طابعا فلسفيا نظريا. إنه البحث في السلوك الإنساني رصدا لما هو كائن وصعودا منه إلى بلورة صورة لما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك حتى تتحقق أسمى صورة للسعادة الإنسانية.

وفي ضوء ذلك يتحدد المنهج حيث أن الدراسة الوصفية التجريبية الراصدة لما هو كائن تلتزم حسب التعبير الأرسطي منهجا استقرائيا. وهذه هي نقطة البدء التي ينبغي أن يستند عليها فيلسوف الأخلاق الساعي إلى بلورة المبادئ الأولى والقواعد العامة التي ينبغي أن يلتزم بها الفرد حتى يكون سلوكه موافقا للطبيعة الإنسانية الحقة.

إن الغرض الذي استهدفه أرسطو من كتابه هو الكشف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته بحيث يحقق الخير الأقصى الذي وجد من أجله[٢]. ولما كان تحقيق هذا الغرض الذي يستهدفه الفيلسوف لا ينبغي أن يظل في إطار الكتب المؤلفة ، بل ينبغي أن ينسرب في حياة الناس حتى يصبحوا فضلاء فيحققوا في حياتهم المثل الأعلى للإنسانية، فقد حرص أرسطو أن يبدأ من رصد ما هو كائن في سلوك الإنسان بمنهج استقرائي حتى يأخذ بيد قارئه فينتقل معه وبه تلقائيا من معرفة ما هو شائع من صور السلوك الإنساني الذي يحقق السعادة من وجهة نظر الإنسان العادي، إلى معرفة نقائص هذا السلوك وضرورة التحول من هذه السلوكيات الشائع أنها محققة للسعادة إلى السلوك الأمثل الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان بما هو إنسان.

ثانياً : التوحيد بين الفضيلة والسعادة :

إن الخير هو ما يطلبه كل شئ في الوجود، فماذا يكون الخير بالنسبة للإنسان بما هو كذلك؟ أن الإجابة على سؤال كهذا يقتضى بداية البحث أولاً عن طبيعة الخير وثانيا عن المقصود بالخير وتفاوت البشر في ذلك.

أما البحث عن طبيعة الخير فيقتضى التمييز دائماً بين الأفعال ونتائج الأفعال وكلاهما من الغايات التي يطلبها الإنسان في حياته. وعموما فإن الغايات من النوع الثانى أفضل من النوع الأول إذ أن الفعل من النتيجة بمثابة الوسيلة من الغاية. وبالطبع فإن الغاية أفضل من الوسيلة، والغاية تكون أفضل إذا ما كانت غاية في ذاتها ولا تتحول يوما إلى وسيلة لغاية أبعد. فإذا سألت مريضاً مثلا : لماذا تجمع المال؟ لقال لك أن غايته هى العلاج من المرض الذي ألم به. وإذا ما سألته وما غايتك من العلاج؟ لكانت الإجابة هى : الصحة. وإذا ما سألناه وما الغاية من الصحة؟ لكانت الإجابة ممارسة الحياة بشكل يحقق اللذة. وإذا ما تساءلنا مرة أخرى. وما الغاية من هذه اللذة وممارستها لكانت غاية الغايات التي لا يمكن اعتبارها وسيلة لغاية أبعد هى : السعادة!

إن أى فعل إنسانى إذن له غاية، وكل غاية تحقق تنقلب في لحظة ما إلى وسيلة لتحقيق غاية أبعد حتى تنتهى في سلسلة الغايات والوسائل إلى غاية الغايات التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها في حياته والتى تمثل الخير الأقصى له وهى : السعادة!

إذن الخير الأقصى هو السعادة . تلك إذن غاية غايات أى فعل إنسانى كما أجمعت على ذلك آراء الناس العامة والخاصة[٣] . وهنا يجدر التساؤل عن : ماهية السعادة.

وحيث يثار هذا التساؤل يبدو الخلاف بين الناس واضحا ، فعامة الناس عادة ما يرون أن السعادة هى حياة اللذة أو حياة الجاه والسلطان أو حياة الثروة والمال. أما الخاصة وعلى رأسهم الفلاسفة كأفلاطون وأتباعه مثلا فيرون العكس تماما فهم يعتقدون أن كل هذه الأشياء ليست خيرا في ذاتها وإنما تستمد خيريتها من مبدأ أعلى وأن هذا المبدأ " المثال " عند أفلاطون هو " الخير " وهو علة كل خير آخر.

إن هذا الخلاف الشاسع بين آراء العامة والخاصة حول ماهية السعادة هو ما جعل أرسطو يقرر أن حل مثل هذا الإشكال إنما يبدأ من البحث عن الخير الأقصى مما هو بيّن لدينا وليس مما هو بيّن بذاته. فأرسطو إذن يبدأ من البحث في آراء عامة الناس لأنه هو الوقع الذي يعيشونه وهو واضح أمامنا ، بينما يعتبر ان البين في ذاته أو المثال أبعد عن مداركنا البشرية وهو أكثر تجريدا مما ينبغى(٤).

إن نقطة البداية التي ينطلق منها أرسطو هى حياة الفضيلة كما تتجلى في سيرة الرجل العادى الفاضل نفسه أيا كانت رؤيته للسعادة . فإن كان يرى أن الفضيلة المحققة للسعادة هي اللذة أو الجاه ناقشناه فيما يتصور فإن اللذة إذا كان مقصودا بها كما هو شائع عند العامة اللذة الحسية لكشفنا له بداية إنها لذة وقتية ويعقبها الألم فضلاً عن أنها لا تحقق ماهية الإنسان ووظيفته الأسمى..

أما إن كان صاحبنا من القائلين بأنها في الجاه أوضحنا له أنه وضع سعادته في يد غيره، إذ أنها هنا لدى مانح الجاه أكثر مما هى لدى ممنوحة. ثم أن الجاه هو من الفضيلة يعد في منزلة الجزاء أو المكافأة أى أنه الجزاء الذي يصيب من اختار حياة الفضيلة ، وبالتالى فحياة الفضيلة متقدمة على هذا الجزاء أو تلك المكافأة!

ولما كانت صور البحث عن السعادة مختلفة ومعانيها مختلفة رغم أن الجميع يرى إنها الأحرى باسم الفضيلة، الأجدر بنا أن نتساءل بداية لا عن معنى السعادة، بل عن معنى الفضيلة . فإذا ما أدركنا ماذا تعنى الفضيلة بالنسبة لطبيعة الإنسان

ككل، أدركنا بالتالى ما هى الصورة الحقيقية للسعادة الموافقة للفضيلة والموافقان معا للطبيعة الإنسانية.

إن مصطلح الفضيلة virtue-arete يعني عند اليونانيين الميزة أو الخاصية excellenceالتي يتميز بها الشيء فكونك فاضلا يعنى كونك ممتازا في الفعل الذي يميزك عن غيرك، فأخيل عندهم كان رجلا فاضلا باعتباره كان المحارب الممتاز (البطل)(٥).

وعلى ذلك فخير الإنسان ككل هو عبارة عن كمال نفسه الناطقة بأدائه وظيفته الخاصة على أكمل وجه. فإذا كان ما يميز الإنسان وخاصته المميزة هى أنه ذلك الكائن الناطق المفكر فإن معنى ذلك أن فضيلته تبدو حين تمارس هذه الوظيفة وكلما اقترب من الكمال في أداء هذه الوظيفة كلما ارتقى في سلم الفضائل حتى يحقق أسماها وأعلاها طوال حياته وليس لفترة قصيرة منها(٦).

إن الفضيلة الإنسانية إذن بوجه عام والتى تحقق سعادته هى فعل من أفعال النفس العاقلة وليست فعلا من أفعال الشهوة أو اللذة. وهنا يبدو المقصود الأولى للفضيلة عند أرسطو.

ثالثا : معنى الفضيلة وأنواع الفضائل :

[أ] معنى الفضيلة :

إن الفضيلة هى في المقام الأول فعل من أفعال النفس وليس البدن. ربما أن جزئى النفس الإنسانية " أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه "(٧)، فوجب أن يتحكم القسم العاقل في القسم غير العاقل حتى تبدو أول صور الفضيلة عند الإنسان لأن الجزء غير الناطق في النفس لا يوصف بأنه(فاضل) أو محمود إلا من حيث صلاحيته للخضوع للجزء الناطق فيها، أو من حيث خضوعه بالفعل له(٨).

إن للنفس العاقل عند الإنسان مهمة مزدوجة حيث يميز فيه أرسطو بين الجزء ذي العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذي يستمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم[٩]. وعلى أساس هذا التمييز يميز بين نوعين من الفضيلة فضائل عقلية وفضائل أخلاقية[١٠]. العقلية " تكاد تنتج دائماً من تعليم ، إليه يسند أصلها ونموها والأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم "[١١]. وهنا يكشف أرسطو عن أن الفضيلة ليست بالطبع فقط. كما أنها ليست مكتسبة فقط، إن الفضيلة " ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع "[١٢]. وبهذا يرفض أرسطو آراء كل القائلين بأن الفضيلة فطرية في الإنسان كسقراط وأفلاطون، فنحن لا نولد فضلاء وإن كان لدينا بالطبع الاستعداد الطبيعي لنكون كذلك، وبداية الطريق هي أن نتعود منذ الصغر على سلوك طريق الفضيلة. وهذا التعود هو ما ينميها فينا ويتم وجودها.

وإذا كانت النفس الإنسانية مؤهلة بالطبيعة لممارسة انفعالات شتى وشهوات شتى تتراوح بين اللذة والألم. فإن الفضائل تبدأ في النفس حينما نتجنب الإفراط في اللذة أو الألم ونتعود على ممارسة السلوك الوسط كعادة حتى تتكون لدينا ملكة الفضيلة[١٣].

إن كل ما سبق مجرد تمهيد لتعريف الفضيلة حيث أنه لا يكفي أن نعرف ماهية النفس العاقلة ومهامها كما أنه لا يكفي أن نعرف أن الفضيلة ليست طبعاً نخلق به، بل تتولد فينا عن طريق الاستعداد والتعود على السلوك الفاضل متجنبين الإفراط في انفعال اللذة أو انفعال الالم.

إن معنى الفضيلة يرتبط عند أرسطو بحسب المعنى الأصلي للفظ كما سبق أن أشرنا بفكرة الوظيفة، فكلما أحسن العضو أو الكائن أداء وظيفته كلما كان أكثر فضيلة، " ففضيلة العين كون العين طيبة وإنها تؤدى وظيفتها كما ينبغي لأن لفضيلة

العين الفضل في أن يحسن الإنسان النظر، كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة الحصان فإنها هى الفاعلة في أن الحصان جواد وفى أنه سريع العدو، وأيضا أن يحمل فارسه وأن يقاوم صدمة الأعداء "(١٤).

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء، فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية التي تصيره رجلا صالحا، رجل خير. والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدى العمل الخاص به(١٥).

إذا كان ذلك هو المعنى العام للفضيلة سواء بالنسبة للأعضاء أو الكائنات الحية وكذلك بالنسبة للإنسان، فما هي طبيعتها الحقيقية لدى الإنسان بما أنه يتميز عن كل الكائنات الحية بالعقل ؟!

[ب] الفضائل الأخلاقية ونظرية الوسط :

هنا يلجأ أرسطو إلى تحليل الكيفية التي يمكن للإنسان العاقل أن ينتقط طبيعة الفضيلة عن طريق فكرة " الوسط الحسابى "، " ففى كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوى. وهذه التمييزات يمكن إجراؤها أما بالنسبة للشيء نفسه وأما بالنسبة إلينا. فالمساوى هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل. ان الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بُعد سواء من كلا الطرفين والتى هى واحدة وبعينها في كل الأحوال. أما بالإضافة إلى الإنسان ، بالإضافة إلينا فالوسط هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط "(١٦).

إن الوسط بالنسبة إلى الإنسان إذن هو الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط. وإذا كان هذا الوسط حسابيا يقاس بالعدد بالضبط، فإنه بالنسبة للإنسان يعد وسطا تقديريا قد يختلف من إنسان لآخر ومن ثم " فكل إنسان عالم وعاقل يجهد

نفسه في اجتناب الإفراط من كل نوع سواء أكانت بالأكثر أو بالأقل ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين[١٧]

وإذا ما طبقنا هذا المفهوم للوسط على الفضائل ، لوجدنا أن الفضيلة الأخلاقية التي تختص بالتحكم في انفعالات الإنسان وأفعاله تعنى أن يتحكم الإنسان عن طريق عقله الواعي في أفعاله وانفعالاته فيتجنب كل من الإفراط والتفريط ويلتزم الوسط القيم باستمرار وبدون انقطاع[١٨].

إن الفضيلة الأخلاقية على وجه الإجمال هي بحسب تعبير أرسطو " وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط "[١٩]. فأي فضيلة تكمن في إدراك هذا الوسط القيم بين طرفين كلاهما يمثل رذيلة ينبغي تجنبها. وان كان هذا التعريف العام الذي ينطبق على مجمل الفضائل الأخلاقية كما سنفصل بعد قليل ، فان أرسطو قد أدرك عدة نقاط هامة ينبغي ألا تفوتنا كما فاتت على الكثير من نقاده الذين لم يهتموا بها ومن ثم نقدوه على ذنب وعلى استثناءات لم يغفلها وهاكم بعض هذه النقاط :

١- إن ذلك التعريف السابق للفضيلة على إنها في الوسط القيم ليس معناه التقليل من شأن الفضيلة فقد جاءت حسب التعريف هكذا، لكنها بالنسبة " للكمال والخير فالفضيلة هي طرف وقمة "[٢٠] في نفس الوقت.

٢- أن ثمة أفعالا خبيثة هي شر على طول الخط ولا يمكن أن تكون أطرافا لفضائل كالزنى والسرقة والقتل ، فهي " أفعال مقطوع بأنها خبيثة وجنائية وقبيحة "[٢١].

٣- إن ثمة فضائل لا يصح أن نتصورها أوساط لرذائل، فهي فضيلة في ذاتها وضدها الرذيلة على طول الخط، خذ مثلا فضيلة الصدق فهي ضد الكذب،

فالكذب قبيح لذاته ومدعاة للوم بينما الصدق على ضد ذلك جميل ومدعاة للمدح[٢٢].

وعلى أية حال فقد نجح أرسطو بواسطة هذا التعريف العام للفضيلة على إنها وسط بين طرفين مرذولين في تحليل الكثير من الفضائل الأخلاقية استغرق عرضها معظم فصول الكتاب الثاني والثالث ، وكل فصول الكتاب الرابع.

وإليك قائمة بأهم هذه الفضائل:

- الشجاعة وسط بين التهور والجبن.
- الاعتدال وسط بين الفجور والخمود.
- السخاء أو الكرم وسط بين الإسراف والبخل.
- الأريحية وسط بين الوقاحة والصنعة.
- البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة.
- الصداقة وسط بين الملق(التملق) والشراسة.
- المروءة وسط بين صغر النفس والتفاخر بالباطل.
- الحلم وسط بين سرعة الغضب والبلادة.

وقد خص أرسطو فضيلتى " العدل " و" الصداقة " بالتحليل الوافى في إطار تحليله للفضائل الأخلاقية لأهميتهما الشديدة لصلاح الأحوال الإنسانية ككل ليس فقط على صعيد الإنسان الفرد وعلاقته بالأخرين، بل أيضا لأهميتهما الشديدة في المجتمع المدنى، فصلاح المجتمع المدنى مرهون بأن تسود الصداقة بين الأفراد على النحو السليم، وكذلك تسود العدالة بأنواعها بين الجميع. ولنقف مع كل منهما وقفة قصيرة.

- **فضيلة العدل :**

لقد اهتم أرسطو اهتماما شديداً بهذه الفضيلة ربما كان ذلك بتأثير أفلاطون او بتأثير فلاسفة الشرق القديم وخاصة كونفشيوس الذي ربما تأثر أرسطو به على وجه الإجمال في نظريته عن الفضيلة كوسط قيم[٢٣]. فالعدل يعد في نظر فلاسفة الشرق كما عند أفلاطون هو واسطة العقد في فضيلة الفرد كما في المجتمع فلو أن الفرد كان عادلا مع نفسه لعاش حياة الفضيلة الحقة، ولو كان المجتمع مكونا من أفراد من هذا الطراز لكان بالضرورة مجتمعا عادلا قام كل فرد فيه حاكما كان أو محكوما – على حد تعبير أفلاطون – بوظيفته على الوجه الأكمل[٢٤].

على هذا النحو عبر أرسطو كذلك عن أهمية فضيلة العدل فقال " إن العدل هو الفضيلة التامة فهو ليس فضيلة مطلقة شخصيه محضة، بل هو يتعدى الفرد إلى الغير وهذا ما يجعله أهم الفضائل ". وعبر عن ذلك بقول الشاعر " فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب " وبالمثل اليوناني القائل " كل فضيلة توجد في طي العدل "[٢٥].

وقد عرف أرسطو العدل بداية بأنه ضد الظلم، وعرف الظلم بأنه السير على القانون " فالظالم هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أى الجائر " أما العادل " فهو القانوني والمنصف "[٢٦].

فالعدل هنا والظلم مرتبطان بنوع واحد يمكن أن نطلق عليه العدل القانوني ، فالخاضع للقانون ومن يلتزم به هو العادل. ومن يخرج على القانون هو الظالم.

وهذا العدل القانوني هو في عرف أرسطو عدل توزيعي مبني على أن ثمة مساواة في توزيع الاستحقاقات على الأفراد بحسب ما ينبغي أن يحصلوا عليه وفقا لما يستحقون حسب أعمالهم وطبقتهم ومكانتهم في المجتمع، ومن ثم يصف المساواة

المقصودة هنا بأنها ذات تناسب هندسي، ومن ثم فالعدالة تكون في الحفاظ على هـذا التناسب الهندسي في التوزيع. ومن ثم يكون الذي يرتكب الظلم هو من " يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ، والذى يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له "(٢٧) أن يأخذ.

إن العدالة هنا بوجه عدالة هندسية تقوم على توزيع الأنصبة بالمساواة بحسب التراتب الهندسي للأفراد وللوظائف وللمكانة الاجتماعية.

وثمة عدالة حسابية هي أيضا عدالة قانونية لكنها تقوم على المساواة الحسابية بين الأفراد ، إذ ليس مهما هنا " أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذي جرد الرجل النابه. كذلك لا يهم أن يكون الذي ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا "(٢٨)، فالقانون هنا يعامل الجميع على حد سواء فيأخذ من الظالم ليعوض المظلوم دون اعتبار لمكانة الفرد أو وظيفته. إن القانون هنا على حد تعبير أرسطو " لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة. وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيا وما إذا كان الآخر مجنيا عليه، وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر "(٢٩). وعلى ذلك فإن القاضي ملزم بأن يسوى هذا الظلم(٣٠) بين المتخاصمين بصرف النظر عن أشخاصهم.

ولنلاحظ هنا أن تحليل أرسطو للعدالة والعدل رغم أنه قد تم في ضوء نظريته العامة في الفضيلة الأخلاقية باعتبارها وسطا بين طرفين مزدولين، إلا إنه لا يلتزم بنص هذه النظرية من البداية، إذ بدا مما سبق أن العدل ضد الظلم. وهذا ما أدركه أرسطو في نهاية الباب الخامس من الكتاب الخامس من الأخلاق إلى نيقوماخوس، حينما قال " إنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة ذلك لأن مركزه الوسط في حين أن الظلم مركزه في الطرفين "، ويوضح ذلك حينما يعرف العدل بوجه عام قائلا " إنه الفضيلة التي تحمل على أن يسمى عادلا الإنسان

الذي يتعاطى العدل في سلوكه باختيار عقلي حر والذي يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغير وأن يجريه بين أشخاص آخرين ". أما الظلم " فهو بالضبط ضد كل ذلك بالنسبة للظالم. فالظالم هو الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل معا في كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضاراً ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا. وعلى ذلك فالظلم هو إفراط وتفريط معا "(٣١).

إن الظلم إذن ممكن أن يكون إفراطا أو تفريطا. فهو إخلال بمبدأ المساواة التي يقتضيها تحقيق العدالة سواء العدالة ذات النسب الهندسية أو العدالة الحسابية التي يتساوى فيها الجميع أمام القانون. فالعدل التزام بالمساواة دائما، والظلم إخلال بذلك سواء بالإفراط أو بالتفريط.

- **فضيلة الصداقة :**

الصداقة في رأى أرسطو ضرب من الفضيلة وهي إحدى الحاجات الضرورية، بل الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد – في رأيه – يمكن أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات، إذ فيما ينفع المرء رغد الحياة ان لم يكن ممدوحا من أناس يحبونه ويحبهم. وكيف يمكن حماية تلك الخيرات إذا لم يكن هناك من الأصدقاء من يساعدون على ذلك. إن جميع البشر متفقون على أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به واللجوء إليه في حالات البؤس وفي وقت الشدائد(٣٢).

على هذا النحو عبر أرسطو بلغة واضحة بسيطة عن أهمية الصداقة وحاجة الجميع إلى الأصدقاء. وقد عبر عن وجهة نظر تحتاج إلى كثير تأمل حينما قال "أن الصداقة هى رابطة الممالك وأن المشرعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه "(٣٣) وأن سيادة الصداقة بين البشر داخل المجتمع هو ما تطمح إليه كل

القوانين حتى يمكن للمجتمع الاستقرار. وقد أنهى هذه الكلمات البليغة بقوله أنه "متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة إلى العدل "(٣٤).

وبالطبع فحينما تكون الصداقة بهذه الأهمية لديه، لا نعجب في أن يخصص لدراستها قسما كبيرا من كتابه استغرق كتابين كاملين من الأخلاق إلى نيقوماخوس هما الكتاب الثامن والكتاب التاسع.

إن الصداقة تقتضي وجود طرفين تعارفا وتحابا، ولابد لهذا التعارف أو الصداقة من سبب. وقد حصر أرسطو ثلاثة علل للصداقة، الخير واللذة والمنفعة(٣٥)، وكل علة تحدث نوعا من الصداقة . ومن ثم فهناك ثلاث أنواع للصداقة أولها: صداقة الخير أو الفضيلة، صداقة اللذة، صداقة المنفعة.

وينتقد أرسطو النوعين الأخيرين من الصداقة، لأنه متى أحب الإنسان للفائدة والمنفعة فإنه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي، ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا يبغى في الواقع إلا هذه اللذة نفسها. وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع بل هو يحبه لمجرد كونه نافعا وملائما "(٣٦).

إن هذين النوعين من الصداقة ليسا بصداقة حقيقية نظراً لأن كليهما لا يعامل فيه الصديق صديقه كغاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق غاية معينة في نفس هذا الصديق، فالأول صادق صديقة بغرض الحصول على منفعة معينة، والثاني صادق صديقه بغرض الحصول على لذة معينة. وبمجرد أن يتحقق الغرض تنتهي الصداقة. فهي إذن ليست صداقة محبة في الصديق لشخصه وإلا لدامت هذه الصداقة واستمرت. إن ارتباط الصداقة بتحقيق منفعة ولاقتناص لذة إنما يعني تغير الصداقات وتبدلها لاجتلاب أكبر قدر من المنافع وتحصيل أكبر قدر من اللذة. ومن ثم فهي في رأى أرسطو ليست صداقات حقيقية بل " صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها

أيا كانت مع ذلك هذه الصفات ، بل هو لا يحبه الا لأجل الفائدة التي يصيبها منـــه، هنا لمنفعة يطمع فيها، وهناك للذة يبغي تذوقها "[٣٧].

أما الصداقة الحقيقية، صداقة الخير أو الصداقة الكاملة بتعبير أرسطو، فـــهي صداقة الفضلاء الذين يتشابهون بفضيلتهم ويريدون الخير لبعضهم البعض من جهـة أنهم جميعا أخيار وكل منهم خير بنفسه ويريد في ذات الوقت الخير لصديقه. وهـذه هي الصداقة التي تدوم لأنها استوفت شروط الصداقة الحقيقية ولم تقم لسبب وقتـــي تزول الصداقة بزواله. والصداقات الحقيقية المتينة من هذا النوع " نادرة جـدا، لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا "[٣٨]. وليس ممكنا أن يكون المرء محبوبـا من أناس كثيرين بصداقة كاملة، كما أنه ليس ممكنا أن يحب المرء أناس كثـيرين في نفس الوقت[٣٩].

إن الصداقة الحقيقية هي الصداقة الفضلى، صداقة الناس الفضلاء وهي تمثـل الخير المطلق واللذة المطلقة اللذان ينبغي أن نحبهما وأن نسعى في تحصيلهما علـى حد تعبير فيلسوفنا[٤٠].

ولعل سائل يسأل هنا : كيف يرى أرسطو في الصداقة الحقيقية " اللذة المطلقة "، بينما أنكر من قبل صداقة اللذة ؟!

وعلى هذا السؤال يجيبنا أرسطو من واقع ما قلناه من قبل عن صداقة اللـذة، إن تلك لذة وهذه أخرى. فصداقة اللذة هي الصداقة التي يستهدف الواحد من الآخـر فيها لذة حسية معينة وهي باعتبارها لذة حسية -جسدية سرعان ما تزول وتــزول معها الصداقة. أما الصداقة الحقيقية فلذتها لذة معنوية في الأساس. لقد قارن أرسطو نفسه في نهاية حديثه عن الصداقة بين الصداقة والعشق ، فقال إنه كما أن العشـاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق، فكذلك يكون الأصدقاء فهم يطلبون أكثر ما يطلبون أن يعيشوا معا، فالصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه، ومـا يحـب

المرء لنفسه يحبه لصديقه. إنهم يشاطرون البعض المشاعر ويتمنون العيش معهد ومصداق ذلك أن بعض الأصدقاء يأكلون ويشربون معا، وآخرون يلعبون معا، وآخرون يصطادون معا، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنية، وآخرون يروضون أنفسهم معا على دروس الفلسفة[٤١].

خلاصة القول أن الأصدقاء يشعرون باللذة حينما يلتشون لممارسة نفس الهواية فيتبادلون الخير دون أن يتعدى أحد منهم على الآخر، ودون أن ترتبط صداقتهم بمنفعة أو بلذة وقتية زائلة. وعلى أى حال فقد مهد أرسطو بهذا الربط بين الصداقة الحقيقية واللذة المطلقة لحديث ارسطى سنختتم به هذا الفصل عن أن ثمة لذة تعلو كل اللذات، وليست بلذة حسية ولا علاقة لها بما تعارف عليه الناس من لذات حسية. إنها لذة " التأمل ". وربما أشار إليها أرسطو في نهاية الفقرة السابقة حينما أشار إلى صداقة الفلاسفة.

[ج] الفضائل العقلية وفضيلة التأمل النظرى :

١ - فضائل العقل العملى :

قلنا من قبل إن الفضيلة هى فعل من أفعال النفس، ولكن ليس أى نفس إنما هى فعل الجزء العقل من النفس فقط . حيث إنها تبدأ لدى الإنسان بمجرد أن يستطيع الجزء العاقل التحكم في الجزء غير العاقل والحد من اتجاهه نحو ممارسة الشهوات والاتجاه نحو اللذات الحسية. وتلكم كانت الفضائل الأخلاقية التي عرفها أرسطو عموما بأنها إدراك الوسط القيم بين طرفين مرذولين وسلوك طريقه. وفى مطلع الكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس يعود أرسطو إلى الحديث عن العقل مقسما إياه إلى جزئين ، أحدهما يختص بإدراك المبادئ الأزلية غير المتحولة، والآخر يختص بحساب التعادل بين الأشياء والموازنة بينها[٤٢]. ولا يخفى علينا أن هذا التمييز ذاته قد ورد في كتاب النفس حينما قرر أن العقل العملى يختص بإدراك

المؤلم واللذيذ والتمييز بين الحسن والقبيح وذلك بغرض التنبؤ بالسلوك المستقبلى حيث يساعد هذا العقل الإنسان في طلب ما هو لذيذ والابتعاد عما هو مؤلم. أما العقل النظرى فهو ما يتعلق بالإدراك لذات الإدراك، إدراك المجردات(٤٣).

وفى ضوء التمييز بين نوعى العقل، يميز أرسطو فيما يبدو بين نوعين من الفضائل العقلية؛ فضائل العقل العملى، وهو العقل الذي ليس مأخوذا في ذاته الذي لا يحرك شيئا، ولكنه العقل المتصل بالواقع ذلك الذي سيتصدى لغرض خاص وينقلب عمليا(٤٤) وهذه الفضائل من قبيل الفن والتدبير والتصرف بحكمة. أما فضائل العقل النظرى فهي تقتصر على فضيلة " التأمل " التي من شأن الإنسان فيها الوصول إلى الحقيقة المجردة وإدراك الحق والباطل. فأرسطو يرى أنه " بالنسبة للعقل التأملى المحض والنظرى الذي ليس عمليا ولا محدثا فالخير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل"(٤٥).

ولما كنا قد أشرنا في الفصل الخاص بنظرية العلم لبعض ما يسميه أرسطو هنا بالفضائل العقلية حينما ميزنا بين " العلم " و" الفن " فإننا نقتصر هنا على إبراز جانب الفضيلة من الفن Techne ؛ فالفن عموما كما سبق أن أوضحنا هو ملكة إنتاج يديرها ويدبرها العقل لكنها لا تتعلق بالأشياء واجبة الوجود أو ضرورية الوجود أو بمعنى آخر لا تتعلق بإنتاج الماهيات . وإنما بإنتاج الأشياء التي يمكن أن توجد أو ألا توجد. ومع ذلك فثمة فن جيد وثمة فن ردئ. فالإنتاج الجيد ناتج فن جيد، والإنتاج الفاسد ناتج فن فاسد. والفن الجيد هو " ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة على الفن من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها إلى عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافا لما هو عليه "(٤٦).

ومن فضائل العقل أيضا التدبير، الذي هو فضيلة أولئك الرجال القادرون على الحكم على الأشياء حكما صحيحا إذ نقول على بعض الناس أنهم مدبرون في مسألة خاصة بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرفناه[٤٧] من قبل. إن التدبير الجيد هو ما يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التي يمكن أن تكون صالحة للإنسان[٤٨] . ان التدبير هو فضيلة الإنسان العاقل الذي ينجح في البُعد عن الانفعالات الوقتية للذة والألم والحرص على الموازنة بين الأمور حتى يمكن اكتشاف الأشياء الحسنة والقبيحة ومن ثم الاتجاه نحو الأشياء الحسنة والابتعاد عن كل ما هو قبيح. إن التدبير إذن لا يقتصر على مجرد العلم بالصيغ العامة. بل يلزم أن يعلم المدبر بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملي، أنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية[٤٩]. إن المدبر إذن لا يقف عند حدود العلم النظرى بما ينبغى أو ما لا ينبغى عمله، بل يكون لديه المعرفة الكاملة بالجزئيات والتفاصيل التي تمكنه من العمل وتقوده إليه. فالتدبير في رأى أرسطو عمل محض[٥٠].

إن هذه الفضائل العقلية العملية لا تنفصل إجمالا عن ما أسميناه من قبل الفضائل الأخلاقية، فالفن والتدبير والتصرف بحكمه وحذق كلها مما يمكن ضمه إلى تلك الفضائل الأخلاقية لأنها تختص عموما بالتصرف إزاء العالم الخارجي وتتعلق بالسلوك العملي في الواقع، وان كانت هذه الفضائل العقلية هي أفعال يختص بها العقل من حيث هو عقل يحسب ويعادل بين الأشياء ويوازن بينها بغرض إنتاج شئ ما أو اختيار سلوك معين من بين بدائل مطروحة أمام الإنسان.

ولكن هذه الفضائل العقلية رغم أنها أفعال تختص بالعقل، إلا إنها لا تمثل الفضيلة القصوى للعقل بما هو كذلك. فالعقل بما هو كذلك ليست وظيفته فقط التحكم في السلوك سواء في السلوك المتعلق برغبات الجزء غير العاقل من النفس أو في

أعمال العقل المتصلة بالعمل الخارجي. وإنمـا وظيفته الحقيقية هي إدراك الحقيقـة القصوى للوجود. وفي هذا تكون فضيلته الحقيقية.

٢ – فضيلة العقل النظرى :

عود إلى بدء : فقد أكد أرسطو بأن الفضيلة بمقتضى الاصطـلاح اليونـانى المعبر عنها هو أداء الوظيفة بحسب الغاية من وجود الكائن. وإذا كان الكائن هنـا هو الإنسان ، فوظيفته الأهم والأكمل والأكثر تحقيقا لغايته في الوجود ليست الأكل أو الشرب أو الجرى وراء اللذات الحسية وإشباع شهواته المختلفـة، وإنمـا هـى التأمل. وإذا كانت الحياة السعيدة هى الحياة المطابقة للفضيلة[٥١]، وإذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطـابق للفضيلـة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا إنه في الإنسان " العقل الفاهم المتـأمل " "المعد لوأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية معا "[٥٢]ومن ثـم فـإن فعل هذا العقل المتأمل هو المطابق للفضيلة وفيه تكون السعادة الكاملة[٥٣].

على هذا وصف أرسطو من خلال استنتاجاته الفلسفية والمنطقيـة والنفسـية السابقة، فضيلة التأمل النظرى وإدراك حقيقة الوجود وفهم الأشياء الجميلة والقدسـية بأنها المحققة حقا لسعادة الإنسان ، بل فيها تكون سعادته الكاملة

والطريف أن أرسطو هنا أيضا يعود للحديث عـن اللـذة ومـدى اقترانـها بالسعادة، لكن ليس على طريقة دعاة اللذة الحسية، بل على طريقته هـو. إن اللـذة ليست فقط اللذة الحسية، بل منها أيضًا اللذات العقلية . وإذا كان الجميـع يعتقـدون وهو منهم ان اللذة يجب أن تخالط السعادة ، فإن اللذات التـي تجلبـها الفلسـفة أي التأمل في حقيقة الوجود ، لذات طاهرة ومؤكدة ، ففى العلم سعادة أكثر ألـف مـرة من طلب العلم[٥٤]. إن السعى إلى إدراك الحقيقة كما نعلم له طرق شتى عند أرسطو منها الحسي ومنها العقلي، لكننا لا نصل إلى إدراك العلم بمبادئ الوجود الحقيقية إلا

بالتأمل والحدس. وحينما يصل الإنسان الفيلسوف إلى هذا العلم يكون قد أدرك السعادة القصوى.

وقد أبدع أرسطو في الدفاع عن هذا الرأى الذي يوحد توحيدا يكاد يكون مطلقا بين السعادة والفضيلة واللذة في مركب واحد هو التأمل . وقد جاء دفاعه من زوايا أخلاقية ومعرفية عديدة نذكر منها :

١- إن التأمل هو الذي يحقق للإنسان حياة الاستقلال ، ففى الفضائل الأخرى كالعدالة والشجاعة والاعتدال يحتاج الإنسان العادل إلى أناس يقيم بينهم عدله وكذلك الحال في الشجاعة والاعتدال وسائر الفضائل الاخرى، بينما الفيلسوف المتأمل يحقق فضيلة ، فضيلة التأمل بانكبابه على الدرس والفهم[55].

٢- إن حياة التأمل هى وحدها " الحياة المحبوبة لذاتها، لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن الفعل كثيرا أو قليلاً "[56]. ففى حياة التأمل إذن يتجه فعل التأمل إلى تحقيق غايته من ذات التأمل ولا يحتاج المرء فيها إلى تحقيق غاية أبعد حيث يحقق الفعل غايته من ذاته باكتشاف حقيقة ما يتأمله أو فهم ما يريد فهمه.

٣- إن حياة التأمل هى ما يحقق للإنسان أقصى قدر من الراحة والطمأنينة ومن ثم السعادة ، وإذا ما قورنت بحياة السياسى أو المحارب لوجدنا أن حياة هؤلاء ليس فيها فراغ كما أنها مليئة بأسباب الاضطراب والقلق. ورغم أن حياة السياسى والمحارب تفوق -فى نظر الكثيرين- الحيوات الأخرى فى البهاء وفى الأهمية إلا أنها ليست إلا أفعالا لا تحقق الاستقلال عن الناس وعن الجميع بل هى من أجلهما. ومن ثم فأفعال الساسة ورجال الحرب ليست مطلوبة لذاتها وإنما مطلوبة لتحقيق نتائج نافعة للناس وللمجتمع. وهى

في طريقها إلى تحقيق ذلك تصطدم بعشرات العقبات التي ينتفى معها الراحة ويعز معها الطمأنينة(٥٧).

٤- إن حياة التأمل هى الحياة الشريفة التي تناسب الأصل القدسي للإنسان وإذا كان البعض ينصحون الإنسان ألا يفكر إلا في أشياء إنسانية باعتباره كائنا فانيا لا ينبغى أن يفكر إلا فيما هو فانى فإنه يرفض ذلك ويطالب الإنسان ألا يصدق هذا الكلام، لأن الحق عن ذلك بعيد ويلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن(٥٨). فهو يرى أن حياة التأمل هى الحياة الأكثر قداسة نظرا لأنها تشبه حياة الإله الذي هو عقل وعاقل ومعقول. ولما كان الإنسان بإمكانه أن يحيا حياة التأمل. فلما لا يحياها مقلدا حياة الإله فضلا عن أن هذه الحياة حياة التأمل هى التي بموجبها يمكن للإنسان أن يصل إلى إدراك الإله فيكتسب في حياته خلودا هو أليق به نظرا لأنه الكائن الوحيد الذي يمكنه إدراك وجود الإله بعقله المتأمل القادر على مفارقة هذا العالم ليدرك ما وراءه.

٥- إن حياة التأمل هى إذن حياة السعادة الكاملة، نظرا لأنها تشبه حياة الألهة، إننا نفترض دائما بلا جدال أن الألهة هى أسعد الكائنات وأوفاها حظا، ولما كان الفعل الأليق بالألهة والذى يحقق لها السعادة الكاملة هو فعل تأملى محض(٥٩) فإن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل هو الفعل الذي يكون أكثر علة للسعادة من أي فعل آخر.

٦- إن فعل التأمل هو أيضا ما يجعل من الإنسان الحكيم محبوبا من قبل الالهه، أنه إذا كان للالهه عناية ما بالمسائل الإنسانية ، كان من الأمور البسيطة ان يرضيهم أن يروا على الخصوص في الإنسان ما هو أحسن ما يكون، وما هو أكثر قربا من طبعهم الخاص .. إنهم في مقابل ذلك يغدقون النعم على

أولئك الذين يغارون على التفوق في حب هذا المبدأ القدسي وتكريمه باعتبار أنهم أناس يعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم(٦٠).

رابعاً : الفضيلة وحرية الإرادة :

إن تلك الحجج التي أوردها أرسطو جميعا لبقنع قارئ الأخلاق إلى نيقوماخوس بأن سلوك طريق الفضيلة بأنواعها من الفضائل الأخلاقية إلى الفضائل العقلية وحتى فضيلة التأمل التي اعتبرها خير حياة يمكن للإنسان أن يحياها وتحقق له أقصى قدر من اللذة والسعادة. أقول أن تلك الحجج ربما تقودنا إلى تساؤل عادة ما يطرحه فلاسفة الأخلاق وقد طرحه أرسطو على نفسه، ألا وهو : إلى أى حد نحن أحرار في سلوك طريق الفضيلة ؟!

إن أرسطو بداية قد فتح الطريق أمام هذا التساؤل حينما رفض كون الفضيلة فطرية في النفس الإنسانية . وأكد انها تكتسب بالتربية والتعود منذ الصغر. ومن ثم فهى لديه مسألة إرادية بحتة تتعلق بإرادة الفاعل واختياره خاصة إذا ما بلغ القدرة على الاختيار العاقل لسلوكه.

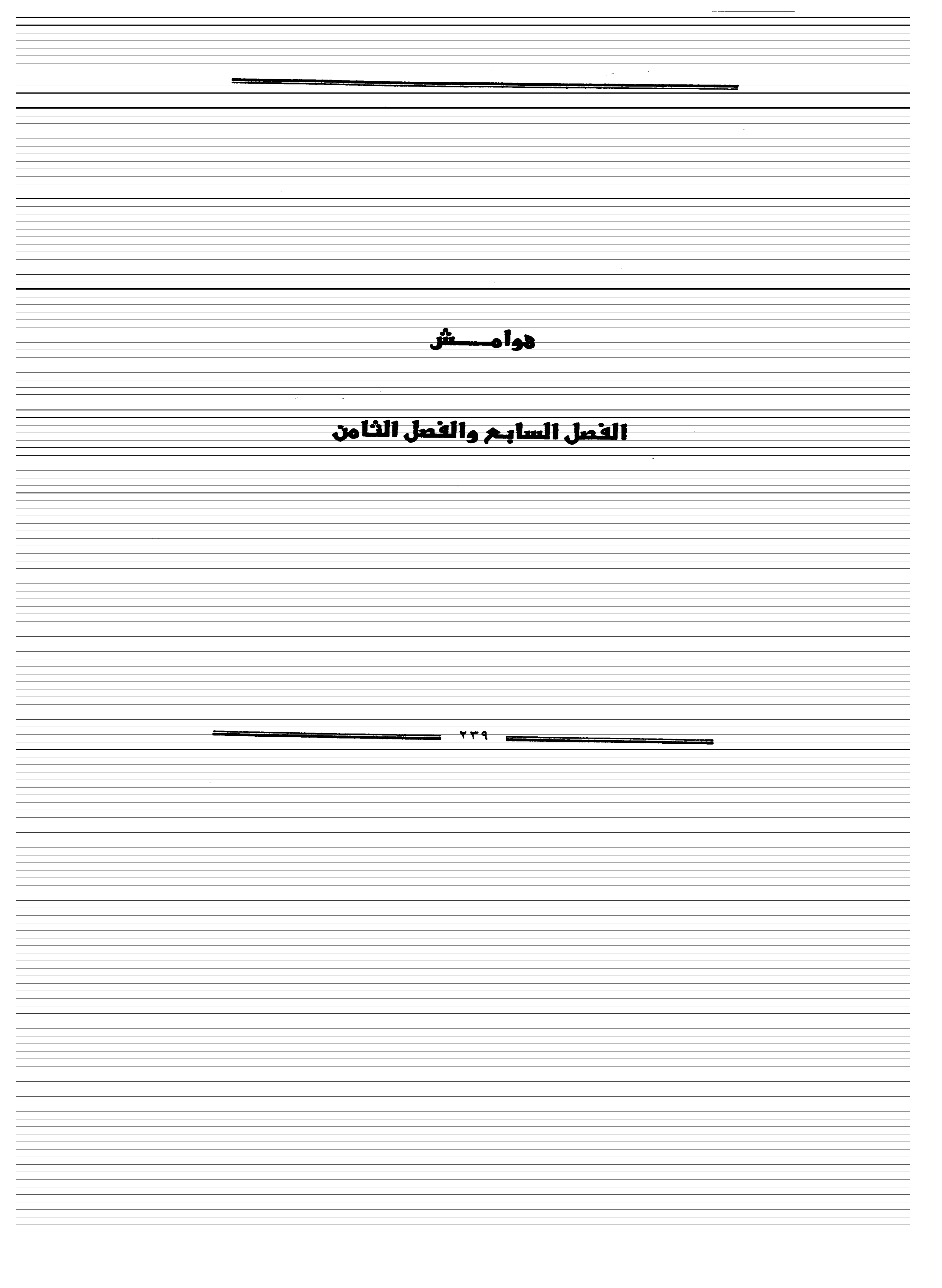
وقد أكد أرسطو على ذلك في مطلع الكتاب الثالث من الأخلاق إلى نيقوماخوس بعدما ميز بين الأفعال الاختيارية والأفعال اللااختيارية أو الاجبارية القسرية، وبعدما أوضح أن الفضيلة متعلقة في الأساس بانفعالات الإنسان وأفعاله القابلة للمدح والذم. ولا يمكن المدح والذم إلا على أشياء إرادية ما دام أنه في الأشياء اللاإرادية لا محل إلا للرحمة أحيانا وللعفو أحيانا أخرى "[٦١].

إن سالك طريق الفضيلة عند أرسطو إنما هو إنسان حر يمتلك إرادة الفعل الأخلاقي وإلا ما قابلنا أفعاله بالثناء والمدح[٦٢]. ولا يجوز أن نطلق على فعل أي إنسان أى فعل شرير أنه إنما فعله لا إراديًا بحجة أنه فعله مثلاً ضد مصلحته أو

ضد منفعته إذ أن جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله لا إراديا[٦٣]. إن على الإنسان دائما أن يعى معنى الفضيلة وأن يربأ بنفسه عن الجهل بها وإذا ما أدرك معناها ينبغي ألا يتوقف عند حدود العلم النظرى كما أشرنا آنفا، بل ينبغى أن يسلك إراديا واختياريا وفقا لما علم. ولا يخفى علينا أن تلك نظرة أرسطية لها أصولها سواء في الفكر الشرقى القديم وخاصة في مصر والصين، أو في الفكر اليونانى خاصة عند سقراط الذي وحد كما نعلم بين الفضيلة والمعرفة توحيدًا تامًا. وأكد قبل أرسطو على أن الفضيلة وسلوك طريقها هو العلم، وأن الرذيلة هي الجهل. كل ما هنالك أن مفهوم العلم عند أرسطو جاء مختلفا تماما عن مفهومه عند سقراط[٦٤].

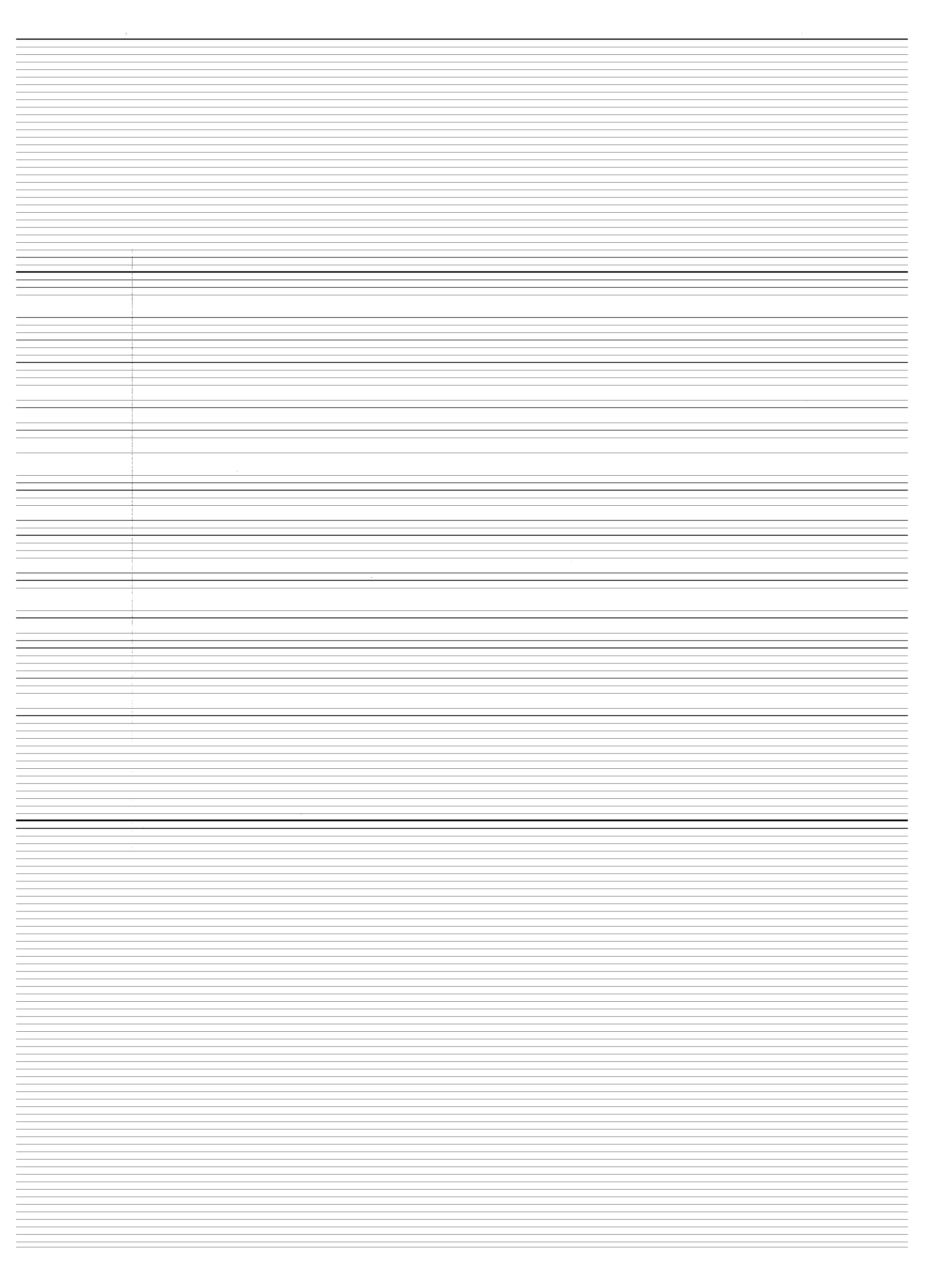
ولما كان العلم إراديا، ولما كنا نختاره اختيارا سواء فيما يتعلق بعلم الأخلاق أو في غيره من العلوم الأخرى. فنحن أحرار في اختيار السلوك الفاضل والعمل وفقا له. وإذا كان رأى أرسطو أن الفضيلة لا تنطبق أصلا إلا على الأفعال الاختيارية، فإنه هو نفسه قد فتح أمامنا مجال الاختيار في السلوك الأخلاقى واسعًا حينما قال في عبارة ذات مغزى كبير بعد أن قارب على الانتهاء من تقديم آرائه الأخلاقية أنه " يحسن عند درس النظريات التي عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . فمتى مع الواقع أمكن اعتناقها فإذا لم تتفق معه لزم اتهامها بانها ليست إلا استدلالات فارغة "[٦٥].

إنها كلمات عبر فيها أرسطو عن مدى حرصه الشديد على مخاطبة العقل الواعى للإنسان وحرصه في الوقت ذاته على أن يكون الاقتناع والفعل هما جوهر الأخلاقية عند الإنسان . وهى كذلك عبارة ربما تحدى بها نقاد مذهبه الفلسفى بوجه عام، ومذهبه الأخلاقى بوجه خاص: فهى ترفع عنه تهمة الدوجماطيقية والانغلاق. كما ترد على كل من اتهموه بالإغراق في التجريد النظري.



هوامـــش

الفصل السابع والفصل الثامن



- **هوامش الفصل السابع :**

١- انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٦٨.

٢- نفسه، ص١٦٩.

3- Aristotle : Metaphysics (B. IV-Ch.I-p.1003b) Eng. Trans. P.522.

٤- ماجد فخرى : نفس المرجع السابق، ص٧٧.

5- Taylor (A.F.) : Aristotle, p.41-42.

6- Aristotle : Metaphysics (B. IV-Ch.3-p.1005b) Eng. Trans. P.524.

7- Aristotle : Ibid [(B. IV-Ch.6-p.1011b(15-25)], Eng. Trans. P.531.

8- Aristotle : Ibid, Eng. Trans. p.524-532.

وأيضا: ماجد خرى، نفس المرجع السابق ، ص ص ٧٩-٨١.

٩- أنظر : د.أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٢٦٨.

١٠- أرسطو : المقولات (ف٥-ص٢أ-١٠)، الترجمة العربية القديمة،ص٧.

١١- نفسه (ص٢أ-١٥-١٨) ، ص٧.

١٢- نفسه (ص٢ب-٨-١٤)، ص٨.

١٣- أنظر : نفسه (ف٥-ص٣ب-٣٠-٣٥)، ص١٣

وكذلك كتابنا : نظرية العلم الارسطية، ص٨٩.

14- Allan (D.J.) : The Philosophy of Aristotle, p.106.

١٥- أنظر : فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان ، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٢٩.

16- Aristotle : Metaphysics (B. I-Ch.9-p.990-992b) Eng. Trans. Pp.509-511

وأنظر تلخيصا وافيا لها فى : محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ص١٧٦-١٨٠.

وأنظر كذلك : اميل برييه، نفس المرجع السابق ص ص ٢٤٨-٢٥٢.

وأيضا: عبد الرحمن بدوى، أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص١١١-١١٨.

١٧- راجع ذلك في الجزء الثاني من كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية - الفصل الخاص بنظرية المثل عند أفلاطون.

١٨- انظر : ماجد فخرى، نفسه، ص٨٣.

19- Aristotle : Op.Cit. [(B. VII-Ch.2-p.1029a(19-26)] Eng. Trans. P.551.

20- Ibid [(B. V-Ch.12-p.1019a(15-17)] Eng. Trans. P.540.

21- Ibid [(B. IX-Ch.8-p.1049b], Eng. Trans. P.575.

وأنظر كذلك ماجد فخرى : نفس المرجع ،ص٩١.

22- Aristotle : Op.Cit [(B. IX-Ch.6-p.1048 b(1-5)] , Eng. Trans. P.573-574.

23- Ibid : [(B. IX-Ch.8-p.1050a(22-26)], Eng. Trans. P.576.

وكذلك : اميل برييه، نفس المرجع السابق، ص٢٥٨

24- Aristotle : Op.Cit [Ch.3-p.1047a(30-31)] Eng. Trans. P.572.

٢٥- أنظر: عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص١٦٨-١٦٩.

٢٦- نفسه ، ص١٧٠.

٢٧- أنظر : يوسف كريم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٧٩-١٨٠.

28- Aristotle : Op.Cit (B. XII-Ch.9-p.1074) , Eng. Trans. P.604-605.

وأنظر أيضا : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص١٨١.

وكذلك : Ross (S.W.D): Aristotle, p.182-183

29- Aristotle : Op.Cit [(B. XII-Ch.7-p.1072 b(1-30)] , Eng. Trans. P.602-6-3.

وأنظر أيضا : ماجد فخرى، نفس المرجع السابق ، ص٩٧.

30- Aristotle : Ibid [(B. XII-Ch.7-p.1072 b(12-13), P.602.

31- Aristotle : Ibid [(B. XII-Ch.8-p.1074(1-15)] , Eng. Trans. P.604-605.

٣٢- ماجد فخرى : نفس المرجع السابق ، ص١٠٠.

٣٣- عبد الرحمن بدوى : نفس المرجع السابق، ص١٧٤.

34- Aristotle : Op.Cit. [(B.XII-Ch.10-p.1076 a(6-8)] , Eng. Trans. P.606.

٣٥- ماجد فخرى : نفس المرجع السابق ، ص١٠١.

وراجع : ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق موريس بويج - الجـزء الثالث - دار المشرق بيروت - ط٢١، ١٩٧٣م، ص١٧٠٧-١٧٠٨.

• **هوامش الفصل الثامن :**

١- أنظر : بحثنا : بتاح حتب – رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة ، منشور بكتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية ، مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة : الطبعة الثانية.

٢- أنظر : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقومـلخوس [ك١-١٥(ف١-٨)]، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقـاهرة ١٩٢٤م ، ص١٦٧-١٧٠.

٢-مكرر- نفسه : [ك١-ب١(ف٧-٨)] ، الترجمة العربية ، ص١٧٦-١٧٧.

٣- أرسطو طاليس : نفس المصـدر [ك١-ب٢(ف٢)] ، الترجمـة العربيـة ، ص١٧٥.

٤- نفسه [ك١-ب٢(ف٧-٨)] ، ص١٧٦-١٧٧.

5- Lear (Jonathan) : Aristotle –The desire to Understand, Cambridge University Press, 1988, p.153.

٦- أرسطو طاليس: نفس المصدر [ك١-ب٤ (ف١٤-١٦)]، ص١٩٤-١٩٥.

وأنظر كذلك ماجد فخرى ، نفس المرجع ، ص١٠٦.

٧- أرسطو طاليس : نفس المصدر [ك١-ب١١-ف٩] ، ص٢٢١.

٨- أرسطوطاليس : الأخلاق الكبرى [ص١٢٠٦ ب(١٩)].

نقلا عن : جورج سارتون : تاريخ العلم، ص٣، ص٣٢٥.

٩- أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس [ك١-ب١١(ف١٩)] ،ص٢٢٤.

١٠- نفسه [ك١-ب١١(ف٢٠)] ،ص٢٢٤.

١١- نفسه : [ك٢-ب١-(ف١)]، ص٢٢٥.

١٢- نفسه : [ك٢-ب١(ف٣)] ،ص٢٢٦.

١٣- نفسه : [ك٢-ب٥(ف١-ف٦)]، ص٢٤٠-٢٤٢.

١٤- نفسه : [ك٢-٦٥(ف٢)] ص٢٤٣-٢٤٤.

١٥- نفسه : (ف٣) ،ص٢٤٤.

١٦- نفسه: (ف٥) ،ص٢٤٤.

١٧- نفسه : (ف٨) ،ص٢٤٦.

١٨- أنظر : نفسه : (ف٩-١٣) ،ص٢٤٦-٢٤٧.

١٩- نفسه ،(ف١٥) ،ص٢٤٨.

٢٠- نفسه ،(ف١٦) ،ص٢٤٨.

٢١- نفسه ،(ف١٧) ،ص٢٤٩.

٢٢- نفسه ،[ك٤-ب٧-(ف٦)] ،الجزء الثانى من الترجمة العربية، ص٤٣.

٢٣- أنظر : حسن شحاتة سعفان : كونفشيوس ، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ، ص ص ٤٠-٤٣.

وكذلك : كتابنا : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٨٣.

٢٤- راجع ما كتبناه عن نظريات أفلاطون الأخلاقية والسياسية فى الجزء الثانى من تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى.

٢٥- أرسطوطاليس : نفس المصدر [ك٥-ب١-ف١٥] ،الترجمة العربية ج٢. ص٦٠.

٢٦- نفسه : [ك٥-ب٢-ف٨] ،الترجمة العربية ص٦٥.

٢٧- نفسه : [ك٥-ب٣-ف٩-١٠] ،الترجمة العربية، ص٧٠-٧١.

٢٨- نفسه : [ك٥-ب٤-(ف١-ف٣)] ،الترجمة العربية ، ص٧٢-٧٣.

٢٩- نفسه : [ك٥-ب٤-(ف٣)]، ص٧٣.

٣٠- نفسه : (ف٤)، ص٧٣.

٣١- نفسه : [ك٥-ب٥(ف١٥-١٧)]، ص٨٤.

٣٢- أنظر : نفسه [ك٨-ب١(ف١-ف٣)]، ص٢١٩-٢٢٠.

٣٣- نفسه (ف٤) ص٢٢١.

٣٤- نفسه.

٣٥- نفسه : [ك٨-ب١(ف١-ف٣)] ،الترجمة العربية ج٢، ص٢٢٤-٢٢٦.

٣٦- نفسه : [ك٨-ب٣-ف٢] ص٢٢٧-٢٢٨.

٣٧- نفسه : الترجمة العربية ص٢٢٨.

٣٨- نفسه :[ك٨-ب٣-ف٨] ،الترجمة العربية ص٢٣١.

٣٩- نفسه : [ك٨-ب٦-ف١] ص٢٤٠.

٤٠- نفسه : [ك٨-ب٥-ف٤] ص٢٣٧.

٤١- نفسه :[ك٩-ب١٢-ف١] ص٣٢٣-٣٢٤.

٤٢- نفسه :[ك٦-ب١-(ف٥-٦)] ،ص١١٥.

٤٣- أرسطو : كتاب النفس [ك٣-ف٧-ص٤٣١ظ(١-٢٠)] ،الترجمة العربية ص١١٨-١١٩.

٤٤- أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس [ك٦-١٥-ف١٢]، ص١١٧-١١٨.

٤٥- نفسه : [ك٦-ب١-(ف١٠)] ،ص١١٧.

٤٦- نفسه :[ك٦-ب٣-(ف٣-٤-٥)] ،ص١٢٣.

٤٧- نفسه : [ك٦-ب٤-(ف١)] ،ص١٢٤.

٤٨- نفسه : (ف٦) ،ص١٢٦.

٤٩- نفسه : [ك٦-ب٥-(ف١٠)] ،ص١٣٢.

٥٠- نفسه.

٥١- نفسه : [ك١٠-ب٦-(ف٦)] ، الترجمة العربية -ج٢، ص٣٥٢.

٥٢- نفسه : [ك١٠-ب٧-(ف١)] ، ص٣٥٣.

٥٣- نفسه .

٥٤- نفسه : [ك١٠-ب٧-(ف٢)] ،ص٣٥٤.

٥٥- أنظر : نفس المصدر : [ك١٠-ب٧(ف٤)] ،ص٣٥٤.

٥٦- نفس المصدر : [ك١٠-ب٧-ف٥] ،ص٣٥٥.

٥٧- أنظر : نفس المصدر :[ك١٠-ب٧-ف٦] ،ص٣٥٥-٣٥٦.

٥٨- نفس المصدر : [ك١٠-ب٧-ف٨] ،ص٣٥٧.

٥٩- نفسه :[ك١٠-ب٨-ف٧] ، ص ٣٦٠-٣٦١.

٦٠- نفسه : [ك١٠-ب٩-ف٥،ف٦] ،ص٣٦٥.

٦١- نفسه : [ك٣-ب١-ف١] ،ص٢٦٥.

٦٢- أنظر : نفسه (ف٦-ف٧) ،ص٢٦٧.

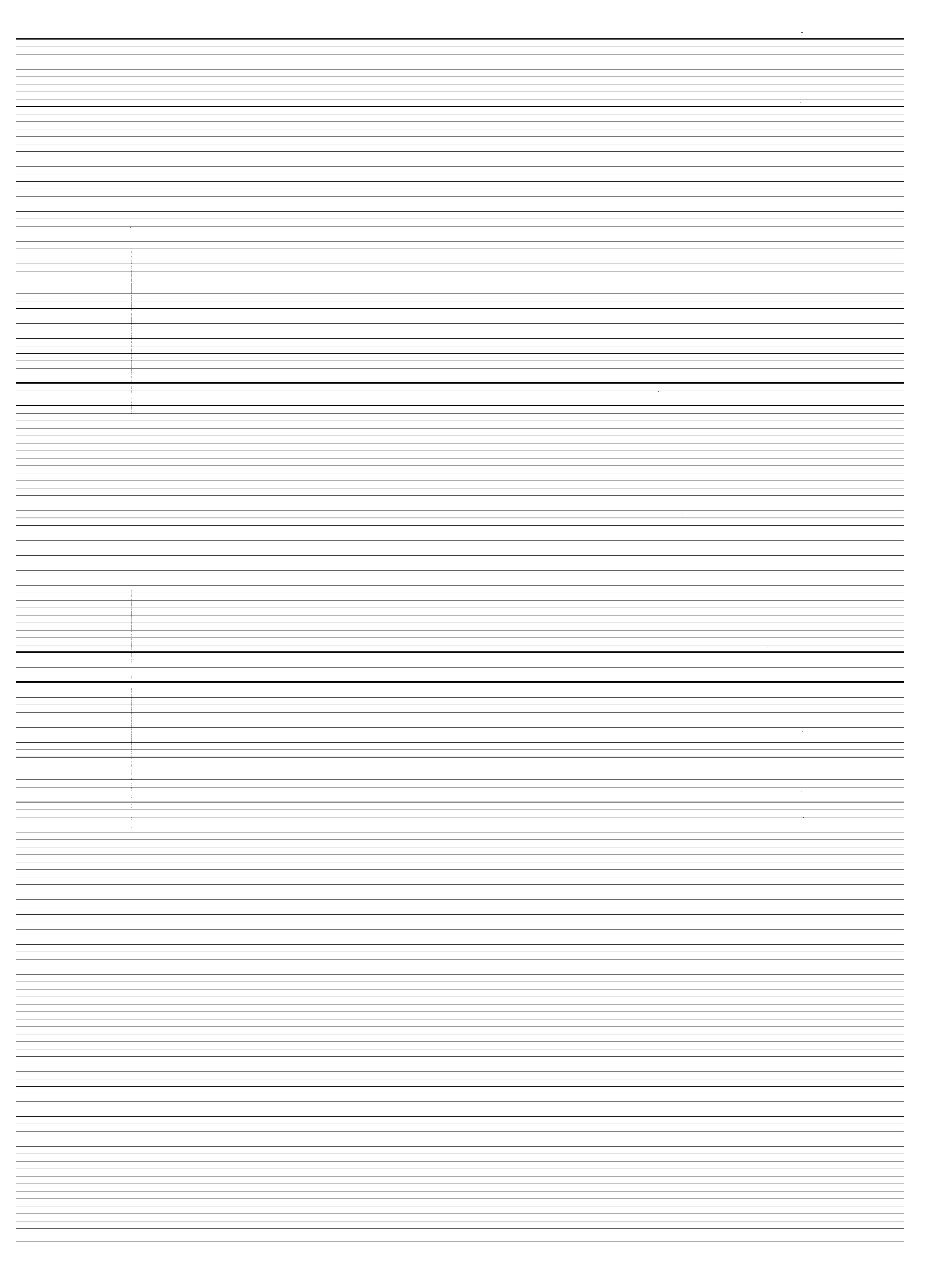
٦٣- نفسه : [ك٣-ب٢-ف٣] ،ص٢٧١.

٦٤- راجع ذلك فى الجزء الثانى من كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظـــور شرقى، الباب الخامس.

٦٥- أرسطوطاليس: نفس المصدر [ك١٠-ب٩-ف٤] ،ص٣٦٤.

الجزء الثاني

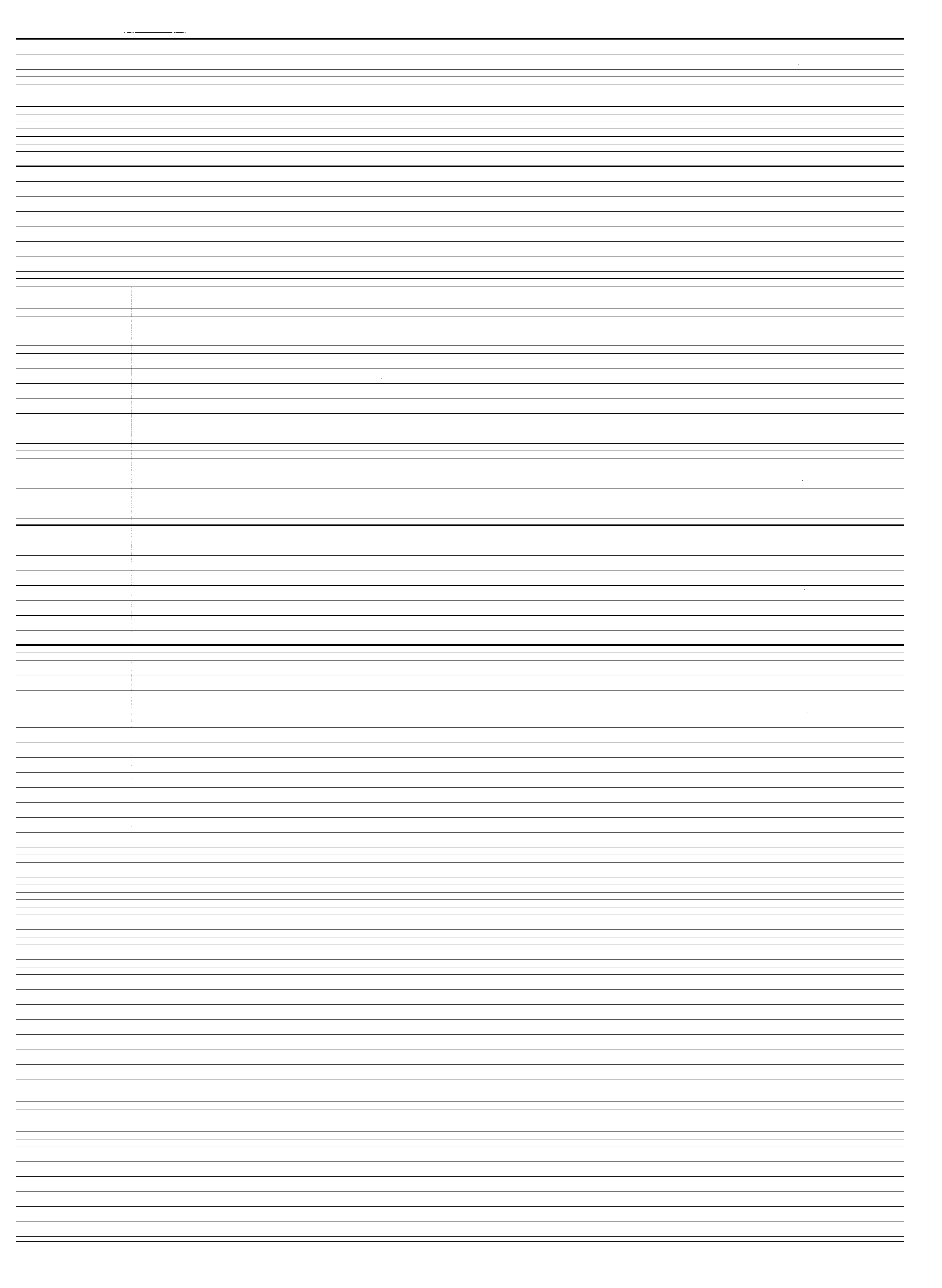
الفلسفة في العصر الهلليني



الفصل الأول

خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني

(العصر الهللينستي)



تمهيد :

عادة ما يقسم المؤرخون تاريخ العالم اليوناني القديم إلى فترات ثلاثة؛ أولها الفترة المبكرة التي ظهرت فيها دول المدن بنظمها السياسية الديمقراطية الحرة ، وثانيها : الفترة المقدونية التي تمثلت فيها سيطرة مقدونيا وبداية توسعها بضم الدويلات اليونانية المختلفة وقد بدأ هذا المد الإمبراطوري لمقدونيا على يد الملك فيليب ومن بعده ابنه الإسكندر الذي لم يتوقف عند ضم بلاد اليونان ، بل مد سيطرة مقدونيا على العالم القديم المعروف فسيطر على مصر وبابل وفارس قبل أن يموت وهو لا يزال في الثالثة والثلاثين من عمره والذي أعقبه الصراع الدامي بين قواده والأمراء المقدونيين للسيطرة على الجزء الأكبر من تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف . وأخيرا استقرت الأمور تحت سيطرة روما وبدأ عصر الإمبراطورية الرومانية فعاش العالم اليوناني الفترة الثالثة تحت هذه السيطرة .

وبينما تميزت الفترة الأولى بالحرية وعدم التزام النظام ، تميزت الفترتين الثانية والثالثة بالخضوع والاستسلام وإن كان هذا الخضوع قد ارتبط في الثانية بعدم النظام[1] ، وفي الثالثة بالنظام الذي فرضه خضوع رعايا الإمبراطورية الرومانية للقانون الروماني الذي كان أعظم اختراع اخترعه الرومان .

وما يهمنا من هذا التقسيم التاريخي هو الحقبة الثانية منه فهي الحقبة التي اتفق المؤرخون على تسميتها بالعصر الهللينستي فهي الحقبة التي أعقبت وفاة الإسكندر الأكبر في بابل في شهر يونيه من عام ٣٢٣ ق . م .

أما على الصعيد الفكري ؛ فيقسم المؤرخون للفلسفة اليونانية تاريخها إلى عصرين كبيرين .

(١) الحقبة الهللينية التي تمتد تاريخياً من ظهور الفلسفة اليونانيـــة علـــى الساحل الأيوني وخاصة في مدينة ملطية على يد طاليس في القـــرن السادس قبل الميلاد وحتى وفاة أرسطو في منفاه الاختيـــاري بآســـيا الصغرى عام ٣٢٢ ق.م أي بعد وفاة تلميذه الإسكندر الأكـــبر بعـــام واحد تقريبا .

(٢) الحقبة الهللينستية التي تبدأ منذ وفاة أرسطو وظهرت فيهـــا تيـــارات فلسفية جديدة كان أشهرها التيـــار الرواقـــي والأبيقوريـــة والشـــكاك واستمرت حتى تأهب العالم الروماني لانتصار المسيحية علـــى حـــد تعبير رسل[٢] .

وكما كانت الحقبة الأولـــى فلســـفياً متـــأثرة بـــالظروف السياســـية والاجتماعية التي عاشها الفلاسفة منذ طاليس حتى أرسطو فإن هـــذه الحقبـــة الثانيـــة قد تلونت بفعل هذه الظروف السياسية التـــي اســـتجدت بعـــد وفـــاة الاسكندر وأرسطو . وكان ذلك أمرا طبيعياً ؛ حيث أن العيش في ظل دولـــة مدينة يتمتع أفرادها بكامل الحرية ويشاركون في سياسة المدينة يختلف عـــن العيش في ظل دولة مترامية الأطراف ضمت بين ثناياها اليوناني والشرقي ، الأوروبي والأسيوي والإفريقي معا تحت إمرة حاكم عسكري حفـــل ســـجله بالانتصارات وحينما مات ظل العسكريون هم الحكام الحقيقيون وإن كـــانت القشرة ملكية أرستقراطية للأسرة المقدونية . لقد ضاع تميز المواطن اليوناني واضطر لمخالطة (البرابرة) الأجانب والعيش معهم والحـــرب معهـــم أحيانـــا وضدهم أحيانا أخرى وكان الجميع اليوناني والشرقي معا مضطرين للخضوع للنظام الإمبراطوري وتخطى حدود مدنهم وقراهم ودولهم المحلية والاتجاه إما شرقاً أو غرباً حسب الحاجة أحيانا وحسب ما يصدر إليهم من أوامر واجبـــة التنفيذ أحيانا أخرى .

إن حادثين تاريخيين كبيرين تقاسما التأثير على اليونانيين في هذا العصر وكان محورهما معا شخصية واحدة هو الاسكندر ، فالحدث الأول هو ظهور الاسكندر نفسه على مسرح الأحداث والحدث الثاني هو وفاته المبكرة وتدهور الأحوال السياسية والعسكرية لليونانيين من بعده . وبالنسبة للحدث الأول ، ينبغي أن ندرك أن حياة الاسكندر القصيرة قد قلبت أوضاع العالم اليوناني رأسا على عقب ، ففي العشر سنين الواقعة بين عامي ٣٣٤ ، ٣٢٤ قبل الميلاد فتح الاسكندر بجيوش مقدونيا آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبابل وفارس وسمرقند والبنجاب ، واندكت قوائم الإمبراطورية الفارسية في ثلاث مواقع وكانت حينئذ أعظم إمبراطورية شهدها العالم القديم . وشاع بين صفوة اليونانيين ما كان للبابليين من حكمة قديمة ، كما شاع بينهم الثنائية الفارسية والفكر الزرادشتي وكذلك ديانات الهند وخاصة البوذية . وأقام الاسكندر مدنا يونانية في كل مكان فتحه مبشرا بروح هللينية أراد نشرها في كل مكان من أرجاء العالم القديم [٣] . لقد سعى ومعه بقية اليونان مضطرين إلى توثيق عرى الصلات الحضارية بين اليونان والبرابرة (كما كان يحلو لليونانيين أن يطلقوا على غيرهم وذلك لصالح الثقافة اليونانية وسيادة قيمها ومبادئها في العالم ولكن حدث ما لم يكن يتوقعه الاسكندر فقد ضاع تميز اليونان حينما اختلطوا بالشرق وبثقافاته فتأثروا بها ربما أكثر من تأثر الشرقيين بالثقافة اليونانية !

أما الحدث الثاني فيتمثل في ذلك الصراع الذي دار بين المقدونيين ساسة وقادة بعد وفاة الاسكندر ، حيث أن معظمهم كانوا يتصورون جدارتهم بأن يخلفوا الاسكندر في قيادة الامبراطورية ، وإذا كان هو قد نجح في حياته في كبح جماح أطماعهم وسخر جل نشاطهم في القيام بجهود مشتركة معا في خدمة المجد المقدوني وتحقيق الانتصارات الواحد تلو الآخر لصالح تكون

الإمبراطورية والسيطرة على العالم ، فإنهم بعد وفاته بدأو يحسون كل على حدة بأنه حان وقت تحقيق تلك الأطماع المكبوتة في داخله ! ومن ثم كان التنافس على خلافته ، وأفضى هذا التنافس فيما بينهم إلى صراع دام أكثر من أربعين عاماً انفصمت عرى الامبراطورية من خلاله وتوزعت إلى ثلاثة ممالك متنافسة فقد انفصلت مصر تحت حكم البطالمة نسبة إلى بطليموس وظلت مقدونيا وبلاد اليونان تحت حكم الأنتيجونيين نسبة إلى سلالة أنتيجونس وغرب آسيا تحت حكم السلوكيين نسبة إلى سليوكوس . وظل التنافس والصراع قائماً بين هذه الممالك الثلاثة بسبب ما تخللها من انقسامات داخلية أو ثورات خاصة بكل منها او بسبب الدسائس التي بدأ الرومان في تدبيرها منذ عام ٢١٢ حيث استغل الرومان أى خلاف بين هذه الممالك كسب لامبرياليتهم حتى نجحوا في النهاية في فرض سيطرة روما على معظم هذه الممالك (٤) .

إن الإطلاع على تفاصيل الأحداث السياسية والحروب التي دارت في العصر الهللينستي يدرك كم التغيرات التي أحدثتها في التركيبة السكانية للعالم القديم ، وفي الأحوال الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية في البلاد التي خضعت لسيطرة مقدونيا في البداية ثم انفصلت عنها في النهاية ، ولم يكن الانفصال يمثل بأي حالة عودة إلى سابق الحال لأن اليونان كانوا قد توزعوا بالفعل في تلك البلاد ، وكان الشرقيون قد تنقلوا هم أيضا بين أجزاء العالم القديم . وهذا التغير عبر عنه أحد المؤرخين بقوله : إن العصر الهللينستي يمثل من نواح كثيرة وحدة واحدة ، ذلك أنه بالرغم من أن الدول الإغريقية تمسكت من الوجهة العملية بمبدأ الانفصالية والاستقلال ، فإنه من الوجهة النظرية خلفت فكرة العالمية هذا المبدأ . ومن ثم نشأت فكرة وجود عالم واحد يعتبر ملكا مشتركا للبشر المتحضرين ومن أجله وجدت لغة

مشتركة ساعدت على التقارب بين عناصر هذا العالم ، فقد أخذ المتعلمون في كل مكان يستعملون لهجة أتيكا التي نشأت منها تدريجيا اللغة اليونانية الهلينستية ، تلك اللغة التي كتبت بها التوراة الجديدة . ورغم أن اللهجات المحلية بقيت مدة طويلة في بعض الأنحاء إلا أنه لم يأت القرن الأول حتى كانت اللغة المشتركة مستعملة في كل مكان (*) .

وقد لخص المؤرخون أهم مميزات العصر الهلينيستي في ست مميزات هي :

١- انتشار التعليم الذي أصبح سمة من سمات هذا العصر بما توفر فيه من إتاحة الفرصة واسعة لتعليم البنين والبنات عبر لغة واحدة انتشرت في أرجاء العالم في هذا العصر .

٢- سيادة روح الإخاء حيث ساعدت فكرة العلمية وانتشار التعليم واستخدام تلك اللغة المشتركة في تقدم فكرة الإخاء الإنساني رغم كثرة الحروب واشتعالها بين ممالك ذلك العصر .

٣- علو شأن المرأة حيث لعبت المرأة في هذا العصر دوراً متميزاً خاصة الأميرات المقدونيات اللاتي كان لهن دوراً هاماً في الحياة العامة في استقبال الوفود الدبلوماسية وبناء المعابد وتأسيس المدن ، بل وقيادة الجيوش والدفاع عن القلاع والاضطلاع بالوصاية على العرش أو الاشتراك فيه .

٤- كثرة الأندية وتأسيس المنتديات النسائية والكثير من الجماعات السياسية أو الجمعيات الدينية .

٥- سخاء الأغنياء وقلة الأجور كانت أيضا من سمات هذا العصر الذي شهد اتساع الفوارق الطبقية بين الأغنياء والفقراء ومع ذلك شهد استعداد الأغنياء للتبرع بأموالهم لخدمة الدولة وكذلك استعدادهم لدفع

أجور مناسبة للفقراء والمشاركة فـــي إنشـاء الجمعيــات الخيريــة والمستشفيات لعلاجهم .

٦- الاضطرابات الاجتماعية كانت هي الأخرى سمة مـــن سـمات هــذا العصر حيث أدى تدهور قيمة النقد حوالي عــام ٣٠٠ إلــى ارتفــاع الأسعار الذي لم يقابله حينئذ ارتفاعا مماثلا في قيمة الأجور بــل أدى أحيانا إلى هبوطها مما وسع الفارق بين الأغنياء والفقراء وأدى ذلــك إلى حدوث الكثير من الاضطرابات الاجتماعية التــي ســاعد علــى اشتعال لهيبها – على حد تعبير المؤرخين – الآراء الرواقية الداعيــة إلى المساواة والإخاء(٦).

وعلى ضوء هذه السمات التي عدها المؤرخون أهم ما يميز العصــر الهللينستي نستطيع أن نتمس خصائص الفكر الفلسفي في هذا العصر ، حيــث أن الفكر دائما في أى عصر إنما يأتي كمرآة كاشفة لهذا الواقع ؛ فهو يتأثر به بقدر ما يؤثر فيه . والحقيقة التي لا مراء فيها بالنسبة للعصر الهللينســتي أن الأحداث التاريخية الكبرى في هذا العصر وما شهده من تغــيرات وأحــداث حربية وسياسية متلاحقة وسريعة قد أثر على الفكر الفلسفي تأثيراً بالغا جعلنا بالفعل أمام عصر فلسفي جديد يتميز عن سابقه في الفكر اليوناني بخصائص عديدة يمكن أن نجملها فيما يلي :

أولاً : الامتزاج بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي :

لقد اتضح لنا فيما سبق كيف أنه كان طبيعياً أن تصبح الثقافة اليونانية ملكا مشتركا بين جميع بلدان البحر الأبيض المتوسط ؛ فمنذ وفــاة الاسـكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويدا رويدا امتــدادا مــن مصــر وسوريا ووصولا إلى روما وأسبانيا وفرضت نفسها في الأوســاط اليهوديــة المستنيرة كما في أوساط الأعيان الرومان وكانت أداتها هـــي هــي اللهجــة

الدارجة من اللغة اليونانية[٣] التي انتشرت بين كل الأوساط المثقفة في جميع تلك الأنحاء . وربما يكون ذلك هو ما جعل قراءة عبارة " صبغ الشرق بالصبغة الهللينية " كتعبير عن طبيعة هذا العصر مسألة شائعة !

ولكن الحقيقة التي عبرت عنها الأحداث السياسية والظروف الاجتماعية التي سادت هذا العصر تكشف فكريا عن شئ مختلف ؛ إذ لابد من أن نسلك على حد تعبير مؤرخ العلم جورج سارتون بضروب من التأثيرات المحلية وهي هنا التأثيرات الفرعونية في مصر ، والتأثيرات البابلية في المملكة السلوقية إذ أن ثقافات هذه البلاد الشرقية ظلت حية وذات روعة وتأثير . وكان من الضرورات السياسية للبطالمة الذي حكموا مصر أن يوجهوا انتباههم إلى الديانة المصرية القديمة كما كانت سياسة السلوكيين في بابل قائمة على احترام المعارف والطقوس الدينية والبابلية وإحيائها كما كان طبيعيا كذلك أن تكون التأثيرات الفارسية (الإيرانية) كبيرة في هذا العصر لأن المستعمرين اليونانيين في آسيا ورعايا ملوك فارس تبادلوا علاقات كثيرة متنوعة ومنها ما هو طيب ومنها ما هو سئ وكل ذلك ترتب على ضرورة التزاوج بين الأمراء والعامة المقدونيين وبين أمراء الفرس وأميراتهم كما أمر بذلك الاسكندر وفعله . ومظاهر التأثير الفارسي كثيرة ؛ إذ لابد أن التجار الفارسيين كانوا منتشرين بكثرة في سلطية اليونانية وفي مدن أخرى من مدن الاتحاد الأيوني . وعلى الناحية الأخرى في الغرب اليوناني نجد أن ملوكهم قد استقبلوا الحكماء الفرس ونجد كتياس الكنيدي قد شرح الثقافة الفارسية منذ أواخر القرن الخامس في كتابه عن تاريخ الفرس . كما أنه من المؤكد أن كل يوناني متعلم كان قد قرأ حياة الملك الفارسي قورش من الكتاب الذي ألفه عنه كسينوفون (٤-١ ق.م؟) . فضلا عن أن بابل كانت ولاية فارسية منذ عام ٥٣٨ق.م وكذلك مصر منذ عام ٥٢٥ق.م وحتى فتح الاسكندر لها عام

٣٣٢ق.م . فالاتصالات بين الممالك الهللينستية وإيران كانت عديدة بلا شك .
أما العلاقات اليونانية الهندية فقد كانت علاقات تجارية ؛ إذ لم يعرف التجـــار الهنود أي عوائق للوصول إلى الأسواق الفنية في بلاد اليونان . كما اسـتطاع الوسطاء بين الجانبين أن يحملوا البضائع والآراء الهندية أيضا إلى هناك كما قام هنود أخرون بزيادة بلاد اليونان لعرض حكمتهم على اليونـــانيين . وقـد سبق أن ذكرنا قصة مقابلة سقراط لأحد حكماء الهند في آثينـــا ، وإذا كـــانت صلات الهند باليونان كانت محدودة أو نادرة ، فإن هذه الصلات قـــد ازدادت واتسعت بعد قيام الاسكندر بحملاته في آسيا إذ وصل بفتوحاته إلى نهر السند وفيما تلى ذلك غزا اليونان الجزء الشـــمالي مـــن الهنـــد وأسســـوا ممـــالك ومستعمرات في أماكن عديدة .

كما أن بعض الهنود قد جاءوا إلى مصر بغرض التجارة أو بغـــرض نشر الأفكار البوذية وقد خضعت العلاقات التجارية والثقافية بين مصر والهند لتقلبات عديدة لكنها مع كل ذلك ظلت قائمة حتى بعد إنتهاء السيادة اليونانيـــة على الهند نهائيا قبل بداية العصر الإسلامي(٨) .

كل ذلك يؤكد أن الاتصالات الفكرية بين بلاد الشرق وبـــلاد اليونـــان كانت قائمة فيما قبل الاسكندر وإن توطدت وقويت عقب فتح الاسكندر لبـــلاد الشرق وانتشار اليونانيين حكاما وعسكريين وعلماء ومواطنين عاديين في هذه البلاد . فكما أن التأثير اليوناني قد امتد مع هذه المحلات إلى كل بلاد الشرق المعروفة آنذاك ، امتدت أيضا التأثيرات الشرقية إلى بلاد اليونان .

إن الملاحظة الجديرة بالاعتبار هنا أنه على الرغم من أن الاسكندر قد استهدف بفتوحاته لبلاد الشرق نشر الفكر اليوناني والحضارة اليونانيـــة فـــي العالم الشرقي لتصبح هي النموذج الذي يتشكل به وتبعا له أبناء الشـــرق(٩) ، أقول على الرغم من ذلك فقد حدث العكس تقريبا حيث ما لبث الشـــرقيون أن

نشروا معتقداتهم الفكرية الدينية والأخلاقية في بلاد اليونان ؛ والتاريخ الفكري لليونان يؤكد ذلك من مجرد استعراض أسماء الفلاسفة في هذا العصر ؛ فعلى الرغم من أن أثينا قد بقت هي مركز الفلسفة بالاضافة إلى الاسكندرية بالطبع فلم يكن بين الفلاسفة الجدد على حد تعبير بريبه أثيني واحد ولا حتى إغريقي واحد من البحر اليوناني ، فجميع الرواقيين المعروفين في القرن الثالث قبل الميلاد وكانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من الأمصار في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها وهي أمصار غير معنية بالتراث اليوناني ومتأثرة بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الخللينية[١٠] . فكل هؤلاء الرواقيون كانوا من أصول شرقية ، فزينون مؤسس الرواقية من كيتوم إحدى المدن القبرصية وهي أيضاً المدينة التي أنجبت تلميذه برسيوس . كما أن كريسبوس المؤسس الثاني للمدرسة كان من مواليد مدينة بريبه . أتى هيرلوس القرطاجي تلميذ زينون، وبؤثيوس الصيدوني تلميذ كريسبوس وغيرهم من الرواقيين[١١] .

ويتضح من ذلك أن ما أراده الاسكندر في غزوه لبلاد الشرق من سيادة للثقافة وللفكر اليوناني على الشرق لم يتحقق ، بل ربما تحقق العكس من ذلك ؛ إذ يبدو أن الثقافة والفكر الشرقي هو الذي غزا بلاد اليونان ؛ فقد أصبح أشهر فلاسفة أثينا وهم الرواقيون في ذلك الوقت هم من أتوا من خارج أثينا ومن أصول شرقية حاملين ثقافتهم الشرقية وعقائدهم الدينية المختلفة . ومن ثم كان من الضروري أن يحدث ذلك الامتزاج بين فكر الشرق وفكر اليونان لدى هؤلاء أو أولئك من فلاسفة هذا العصر الهللينستي . فلم يعد فكر اليونان يونانيا خالصا كما لم يعد فكر الإنسان الشرقي شرقيا خالصا بل اختلطت عناصر الفكر اليوناني الأصلية بعناصر الفكر الشرقي الأصلية رغم

تعدد منابعها فجاءت النتيجة مختلفة عن مقدماتها رغم أنها نتيجة انبثقت عن هذه المقدمات وترتبت عليها !

ثانياً : تغير المثل الأعلى للبحث الفلسفي والاتجاه نحو الذاتية والسعادة الفردية :

لقد ترتبت على هذا الامتزاج بين الفكر الشرقي والفكر اليوناني أن تعرضت صورة الفلسفة التقليدية لليونان إلى الانهيار ؛ فقد غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وآراء تتصل بالمفارق والسحر ، وما فيها من آراء ذات أبعاد صوفية وترتب على هذا الغزو أن أخذت الروح اليونانية في الاضمحلال والذبول ومسخت ووضع تفكير الحضارة اليونانية في قوالب لا تتلائم مطلقا مع طبيعتها . لقد تحولت نظرة الفيلسوف في هذا العصر من البحث عن الحقيقة المجردة للوجود وإدراك مظاهره المختلفة والكشف عن كنهها وماهيتها إلى البحث عن طريق للسلوك يحقق للفرد السعادة الذاتية ، لقد انعكف الفرد على ذاته ؛ لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي نتيجة للظروف السياسية السائدة فقد راح ينشد نوعا من الحرية في العالم الباطن . ولما كان قد فقد استقلاله السياسي فقد ترك السياسة تماما وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق على عكس ما كان سائدا من قبل في عصر أفلاطون وأرسطو ؛ إذ لم تعد السياسة عنده كما كانت عند هؤلاء واجبات المواطن وحقوقه التي لم تكن تنفك عن سلوكه الأخلاقي ومثله الأعلى في الحياة ، وإنما أصبحت مجموعة من القواعد التي يراعيها الإنسان حتى ينجو بنفسه ويحقق الإطمئنان الشخصي لنفسه[٢٢] .

لقد ولت أيضا الروح العلمية الخالصة التي كانت تعني المعرفة لذات المعرفة ومات الفضول أو تلك الدهشة التي تحدث أرسطو عنها على أنها الروح الملهمة للفلسفة والدافعة للتفلسف والسعي نحو اكتشاف الحقيقة المجردة

وتبدلت فأصبحت مجرد رغبة من الفرد في أن ينجو ويهرب من شرور الحياة . لقد أصبحت الفلسفة – على حد تعبير ستيس – متمركزة حول الإنسان وقاصرة عليه . وأصبح التفلسف يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهيتها . ومن ثم أصبح فلاسفة العصر مشغولين بالبحث عن التماس طريق لتحقيق هذه الرفاهية الأنانية للأفراد وصارت نظرتهم ضيقة وأحادية الجانب . ومن هنا غابت الأصالة واستعرت نزعة الشك لدى البعض، والنزعات المتطرفة لدى البعض الآخر سواء بالاتجاه نحو الزهد المتشدد أو نحو اللذة المفرطة . وإن حاول البعض الآخر التوفيق بين هؤلاء وأولئك فإن السمة العامة للعصر والتي غلبت عليه هو غياب النزعة السوية والتوازن وولى صفاء وهدوء أفلاطون وأرسطو وحل محلهما الطنطنة والتهور[١٣] .

وبالطبع فليس معنى ذلك أن البحث الفلسفي في هذا العصر قد تدهور إلى حد أنه لم يعد هناك بحثاً في نظرية الوجود أو في نظرية المعرفة، بل المقصود هنا أن فلاسفة هذا العصر قد اتخذوا من البحث في الوجود والمعرفة الإنسانية تكئة للوصول إلى غاية عملية بعينها هي الوصول إلى التماس طريق لسعادة الفرد في حياته العملية . لم تعد الغاية إذن كما قلنا من قبل هي الوصول إلى إدراك الحقيقة لذات الحقيقة . بل أصبحت ذات هدف آخر هو توجيه الحياة الأخلاقية للإنسان بما يحقق سعادته الفردية .

<u>ثالثاً : نقص الأصالة :</u>

يرى بعض[١٤] المؤرخين أن هذا العصر الفلسفي قد تميز أيضا بنقص الأصالة لدى فلاسفته نتيجة انكفائهم على تحقيق مصالحهم العملية الخاصة وكذلك مصالح أتباعهم . لقد شهد العصر الهللينستي في نظر هؤلاء تقهقراً فكرياً واضحاً حيث أن فلاسفته أحيوا المذاهب الفلسفية القديمة التي كادت

تموت فأعادوها إلى الوجود وتأثروا بها تأثرا شديدا ، فقد عاد الرواقيون إلى هيراقليطس واستفادوا بفلسفته الطبيعية ، كما أحيا الأبيقوريون الفلسفة الذرية لديمقريطس وبنوا عليها فلسفتهم الطبيعية كذلك وحتى في مذاهب هؤلاء الفلاسفة الأخلاقية نجد نفس الشئ حيث استعارت الرواقية أفكارها الأخلاقية الرئيسية من الكلبية ، واستعارت الأبيقورية أفكارها الرئيسية من القورينائية .

إن فلاسفة ما بعد أرسطو إذن – على حد تعبير ستيس – إنما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة في ترتيب جديد وهم ينتحلون هذه الأفكار ويعيدون تنظيمها ويبالغون في هذه الفكرة أو تلك وهم يلوونها ويوجهونها في كل اتجاه ويستقطرون جفافها بحثا عن قطرة حياة جديدة ولكن في النهاية لا يظهر جديد فمن أول رواقي حتى آخر أفلاطوني جديد لا يوجد مبدأ جوهري جديد يمكن أن يضاف إلى الفلسفة(١٥) .

وللحق فإننا لسنا مع هذا الرأي شديد العمومية والإجحاف لفلاسفة اليونان فيما بعد أرسطو فليس معنى أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا بالسابقين عليهم وبالغوا أحيانا في هذا التأثير مما أوجد لديهم – على حد تعبير ستيس – نقصا في الأصالة ، ليس معنى ذلك أنهم لم يضيفوا أى جديد . إذ أن لديهم أفكارا جديدة وجديرة بالنظر والتأمل وهي أفكار جاءت بموجب تأثرهم بظروف العصر الذي عايشوه . فضلا عن أن إحيائهم لبعض الآراء القديمة لم يكن بعثا لهذه الأفكار بعد موتها ، فالآراء والأفكار الفلسفية لا تموت وإنما تخبو أحيانا أخرى ، فضلا عن أن الأبيقوريين والرواقيين حينما أحيوا بعض الفلسفات القديمة وتأثروا بآراء أعلامها لم يحيوها بحذافيرها وإنما عدلوا فيها وطوروها في إطار معرفي ومنطقي جديد لم يكن متوافرا لدى هؤلاء السابقين عليهم !

إن من يتهمون هذه المدارس الكبرى في العصر الهللينستي (الأبيقورية والرواقية) بالنقص المطلق للأصالة أو انعدامها إنما يقيسون إبداعهم على معيار الفكر اليوناني السابق عليهم وخاصة فكر أفلاطون وأرسطو ، وهم في هذا إنما يعتبرون أنهم لم يضيفوا أى جديد وإن كان ثمة جديد فهو لا يعجبهم لأنه كان – على حد تعبير ستيس أيضا – مجرد أفكار كئيبة وسيئة جلبوها من الشرق(٦٦) . وهنا نكتشف وجه الغرابة في هذا الرأي إذ أن تأثر فلاسفة ذلك العصر بالآراء الشرقية ومزجهم بين فكر الشرق وفكر اليونان لا يمثل لديهم إلا إنتكاسة ونقصا !! ولكن الحقيقية أن هذا كان وجها من وجوه التميز الفكري لهذا العصر وإلا ما كان عصرا جديرا في الفكر صحيح أننا لا نجد فيه مذاهب شاملة وشامخة شموخ مذاهب أفلاطون وأرسطو ، لكن من قال أن كل عصور الفكر ينبغي أن يكون فيها أمثال أفلاطون أو أرسطو ! إن زينون وأبيقور وأتباعهما قدموا فلسفات سايرت العصر وعبرت عن ظروفه وركزت على تحديد غايات أخلاقية عملية تفيد الناس في حياتهم في ذلك العصر المضطرب سياسيا واجتماعيا وإذا كان قد ظهر في هذا العصر تيارات شكية فقد كان هذا أمر طبيعي نتيجة لتلك الإضطرابات التي خلقت جوا من انعدام الثقة في إمكانية التأكيد على حقيقة ثابتة او مطلقة لهذا الوجود .

هوامش الفصل الأول :

١- انظر : برتر اندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) ، ترجمة زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ٩٦٧ إلى ص ٣٤٩ .

٢- نفسه .

٣- أنظر : نفس المرجع السابق ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ .

٤- أنظر : إبراهيم نصحي، تاريخ مصر في عصر البطالمة (الجزء الأول) ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الخامسة - القاهرة ١٩٨٠ إلى ص ٥٠ .

وكذلك : جورج سارتون ، تاريخ العلم - الجزء الرابع ، الترجمة العربية للفيف من العلماء ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٠ إلى ص٣١-٣٢ . وأيضا : برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، سبق الإشارة إليه ص ٣٥٤ .

٥- إبراهيم نصحي، نفس المرجع السابق ، ص ٤٠-٤١ .

٦- نفسه ، ص ٤٢ - ٤٤ .

٧- إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني ، الترجمة العربية / الطبعة الثانية - بيروت ١٩٨٢ إلى ص ٣٤ .

٨- جورج سارتون ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٢ - ٣٧ .

٩- أنظر : مقالنا : فكر السادة وثقافة التابعين ، مجلة العربي الكويتية، العدد ٣٥٩ ، أكتوبر ١٩٨٨ إلى ص ١١٠.

ونشر هذا المقال في كتابنا : ضد العولمة ، أنظر الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩م .

١٠- بريبه ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٧ .

١١- بريبه ، نفسه ص ٣٧ .

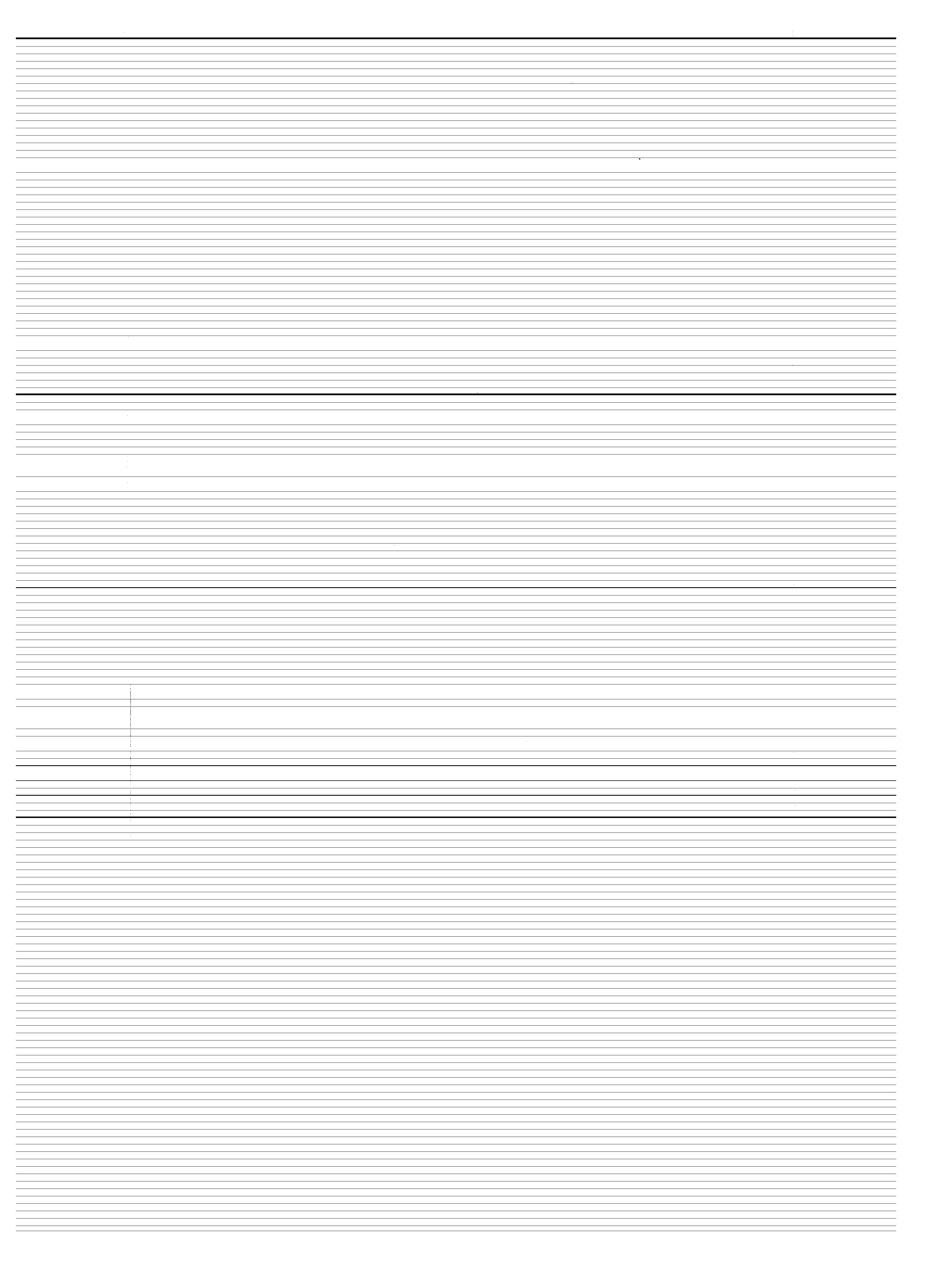
١٢- د. عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الرابعة – القاهرة ١٩٧٠م ، ص٦ .

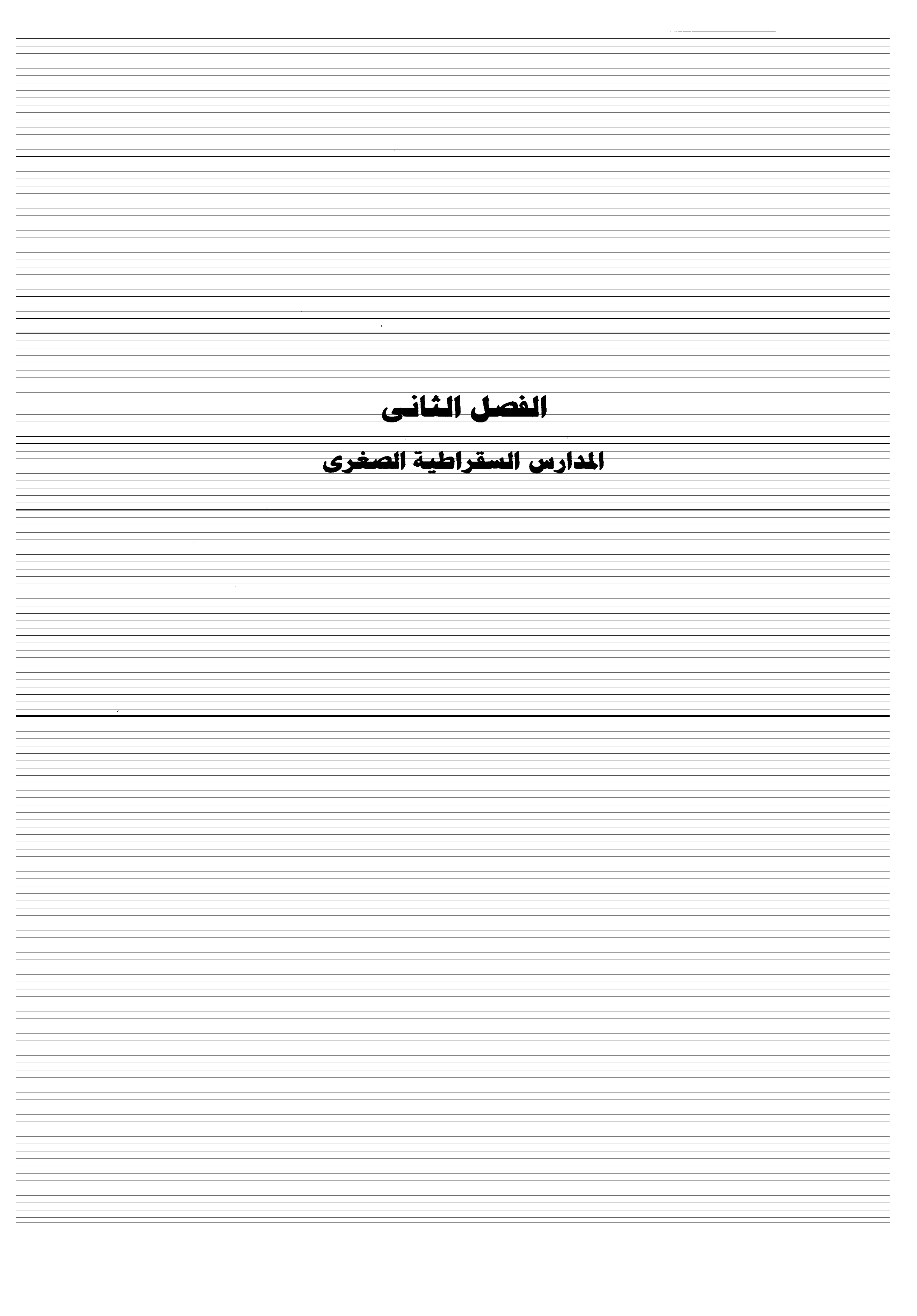
١٣- وولتر سيتس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤ إلى ص ٢٧٦-٢٧٧ .

١٤- أنظر : نفس المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

١٥- نفسه .

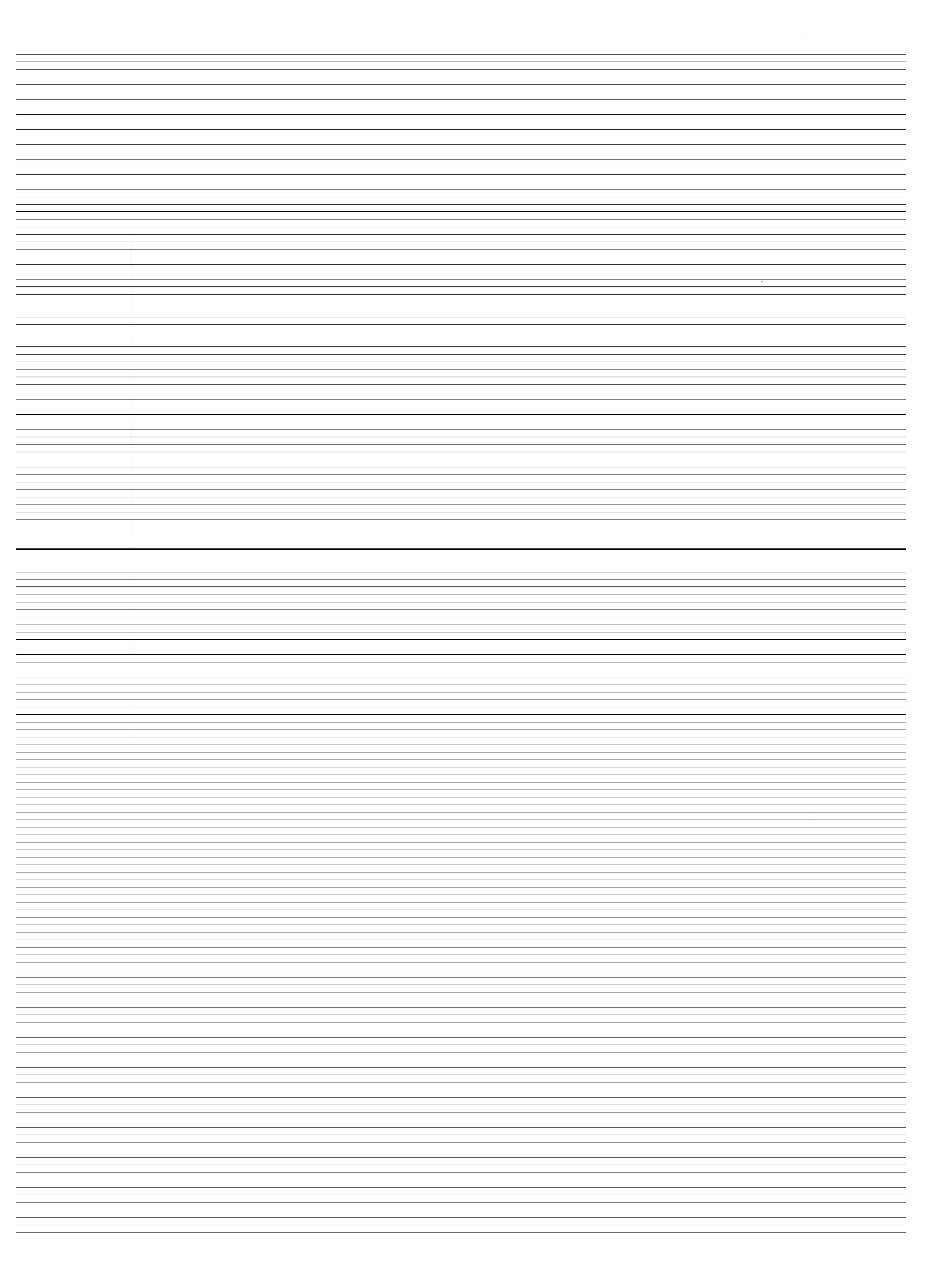
١٦- نفسه .





الفصل الثانى

المدارس السقراطية الصغرى



١- المدرسة الميجارية

تمهيد :

بداية لابد أن نشير إلى أنه لا ينبغى أن ننظر إلى ما سمى بالمدارس السقراطية الصغرى على أنها مدارس قد أسسها سقراط أو أشار إلى تأسيس أى منها رغم أنه – على حد تعبير كوبلستون – كان يأمل أن يؤسس الآخرون هذه المدارس لتواصل مهمته فى إيقاظ عقول اليونانيين(١) . وبما أن سقراط لم يترك مذهبا فلسفيا معينا ولا حتى فكرة فلسفية محددة كان يطمح إلى أن يتلقفها الآخرون ويبشرون بها . فهذا كان من حق هؤلاء التلاميذ المتفوقين الذين تتلمذوا عليه من خلال محاوراته مع المدعين فى الشوارع والمنتديات الأثينية أن يستنبطوا أفكاره الخاصة من تلك المجادلات وأن يضيفوا إليها ما شاءوا من أفكار حسب تفسيراتهم الخاصة لما ظنوا أنه فكر أستاذهم .

ومن هنا فإن الأجدر بنا أن نفهم فلسفات هؤلاء التلاميذ على أنها ان ارتبطت بسقراط اسما فهى لم ترتبط به ارتباطا تاما كما لم تعبر عن جوهر فكره الذى أدركناه من قبل حين الحديث عنه . ان فكر هذه المدارس كان – على حد تعبير دكتور بريختر – مجرد إعادة إنتاج جوانب معينة من التعاليم السقراطية . وكان كل مفكر من هؤلاء السقراطيين يعد استمرارا للفكر السقراطى فى اتجاه خاص به فضلا عن أن كل واحد منهم قد حاول أن يحور ما

---

(١) كوبلستون : تاريخ الفلسفة – المجلد الأول (اليونان وروما) ، الترجمة العربية لإمام عبد الفتاح إمام ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومى للترجمة (٤٣٦) ،، القاهرة ٢٠٠٢م ، ص١٧٧ .

أخذه عن الفلسفات السابقة لتنسجم وتتوافق مع التراث السقراطى(١).

أولاً : اقليدس وتأسيس الميجارية :

من المعروف أن اقليدس كان من أكبر تلاميذ سقراط سنا . ومن ثم فقد كان أحد تلاميذه المبكرين . ويبدو أن درجة ارتباطه بسقراط كانت عظيمة إذ يروى فى الدلالة على ذلك قصة طريفة ، فقد كان الأثينيون قد منعوا كل المواطنين الميجاريين من دخول أثينا ومن شدة حرص اقليدس على الالتقاء بسقراط فقد كان يدخل أثينا متخفيا فى ملابس النساء(٢) . ورغم أننا لا نعرف عن شخصيته وأحداث حياته إلا القليل ، إلا أننا نعرف أنه كان ممن حضروا وفاة سقراط فى عام ٣٩٩/٤٠٠ ق.م . كما نعرف أنه كان وبلده ميجارا ملجأ لجأ إليه أفلاطون وغيره من تلاميذ سقراط عقب هذه الأحداث الدرامية لوفاة الأستاذ .

وقد تميزت الميجارية عن المدارس السقراطية الصغرى الأخرى من البداية بأنها قد استلهمت أسسها الفلسفية ليس من سقراط وحده ، بل ربما انتمت أكثر فى فكر رائدها اقليدس إلى المدرسة الايلية ، فما نعرفه من آراء لاقليدس يبدو فيها تأثره الواضح جدا بآراء الايليين ومعرفته الوطيدة بفكرهم.

إن فلسفته تقوم فى الأساس على تصور يبدو فيه بوضوح مزجه بين رأى الإيليين عن الواحد كأساس للوجود ، وبين الأخلاق السقراطية التى استهدفت تعريف الخير وبيان ماهيته الثابتة . لقد تصور اقليدس – فى مزجة بين هذين الرأيين – الواحد على أنه الخير – والخير على أنه واحد . وحسب

---

(١) نفسه .

(٢) Lempriere's Classical dictionary of Proper names mentioned in ancient authors, P. 232.

رواية ديوجين اللائرتى فقد كان يوجد أيضا بين الخير والإله ، وبين الخير والعقل ، وبين الخير والعلم[١] .

لقد كان إذن فيلسوف « الخير » ولم يكن يرى فى الوجود سوى الخير . ومن ثم فقد كان – على حد تعبير بربيه – يحذف كل أضداد الخير مؤكدا عدم وجودها . وقصد من ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات من أى طريق آخر غير طريق القول بتطابقها ؟ فالخير هو الخير ولا شئ غير ذلك عنده[٢] . ومن هنا ندرك مدى اختلاف أفلاطون معه فى ذلك حيث أن الأخير كان يسعى دائما فى فلسفته إلى التمييز بين التصورات والحدود ويؤكد تميز كلا منها عن الآخر ، فضلا عن أنه ميز بينها جميعا وبين الخير الأسمى (أو الإله)[٣] .

ثانياً : أبو ليدس واستلبون وتطوير الميجارية :

جاء بعد اقليدس جيل من المعلمين من تلاميذه كانوا شديدى المراس فى فن الجدل ويبدو أنهم أيضا كانوا من تلاميذ الإيليين إلى جانب تتلمذهم على اقليدس . حيث يذكر المؤرخون أنه جاء بعد اقليدس أبو ليدس الملطى الذى كان مجادلا عنيدا استخدم طريقة الجدل الزينونية (نسبة إلى زينون الايلى) فى معارضة المنطق الأرسطى ؛ حيث استخدم أبو ليدس طريقة

---

(١) انظر : كوبلستون : نفس المرجع السابق ، ص١٧٨ .
وكذلك : اميل بربيه : تاريخ الفلسفة – الجزء الثانى – سبق الإشارة إليه ٢ ص٨ .
وراجع فى ذلك :
Diogenes Laertius : Lives af eminent Philosophers, Vol. I, Eng. trans . by D. Hicks, P. 232 .

(٢) بربيه : نفس المرجع السابق ، ص٨ .

(٣) نفسه .

برهان الملطى Reductioad sbsurdum فى اكتشاف عدة مفارقات من بينها مفارقة الكذاب المخادع ، ومفارقة كومة القمح التى عبر عنها بقوله « ليست جمة القمح كومه ، أضف حبة قمح ، ومع ذلك لن تكون هناك كومة ، إذن فمتى بدأت الكومة فى الظهور ؟ .. ومفارقة المتخفى الخاصة بالكترا التى تعرف ولا تعرف أخاها المتخفى . فقد كانت الكترا تعرف شقيقها أوريست Orestes إلا أنها لم تعرفه (حيث كان يقف أمامها متنكرا ، وإذن فهى لا تعرف ما تعرفه . وكذلك مفارقة الأقرن التى تنسب أحيانا إلى قورينائى أخر يدعى ديودور الكرونى Diodorus Cronus التى تقول حيث أن ما لم تفقده لا يزال معك ، وأنت لم تفقد قرنين – إذن فلك قرنان »([1]) .

والحقيقة التى يشير إليها مؤرخو المنطق أن ديودور هذا كان منطقيا ومجادلا بارعا حيث أنه عرف منطق الموجهات باستخدام متغير زمنى . كما عرف العلاقة بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة والقضايا الممتنعة([2]) . وفى نفس الإطار سار فيلون الميجارى الذى كان يرى أن القضية تكون ممكنة فى حالة ما إذا كانت تسمح طبيعتها الداخلية بالصدق ، أما القضية الضرورية فهى ما تكون صادقة ولا تسمح طبيعتها الخاصة بالكذب([3]) .

ويبدو أن ديودور قد طبق ذلك على رؤيته للعالم حينما أكد على أن الفعلى وحده هو الممكن على أساس أن الممكن لا يمكن أن يصبح مستحيلا ،

---

(١) انظر فى ذلك : كوبلستون ، نفس المرجع السابق ، ص١٧٨ .
وكذلك : بوشنسكى أ . م : المنطق الصورى القديم ، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز – دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٦م ، ص٢٣٣ .

(٢) انظر : بو شنسكى : نفس المرجع السابق ، ص٢١٠ – ٢١١ .

(٣) نفسه ، ص٢١١ .

وبذلك لو أخبرنا واحدا من النقيضين بالفعل ، لأصبح الآخر مستحيلا ، ومن ثم فلو كان ممكنا من قبل لكان معنى ذلك أن المستحيل يخرج من الممكـــن . ومعنى ذلك أنه لم يكن ممكنا من قبل ، وأن الفعلى وحده هو الممكن ؛ فعلـــى سبيل المثال : العالم موجود ، والعالم غير موجود قضيتان متناقضتان . غير أن العالم موجود بالفعل ومن ثم فمن المستحيل القول بأنـــه غيـــر موجـــود ، ولكن لو أنه كان ممكنا على الدوام أن العالم ينبغى أن لا يوجد إمكـــان قـــد تحول إلى استحالة . فلا يمكن أن يحدث ذلك فقط . ومن ثم فلـــم يكـــن مـــن الممكن أبدا أن العالم ينبغى ألا يوجد([1]) .

ولقد وجدت الميجارية نصيرا كبيـــرا لهـــا فـــى اســـتلبون Stilpo الميجارى الذى كان تلميذا لبعض رفقاء اقليدس زعيم المدرسة أو كان فيمـــا يقول آخرون تلميذا لإقليدس نفسه([2]) ، وقد قيل أنه علّم فى أثينا حوالى عـــام ٣٢٠ ق.م. لكن تم ابعاده بعد ذلك([3]) . ويبدو أنه كان معلما نابهـــا حظيـــت القورينائية فى عهده بصيت زائع ، فقد أضاف ميولا كلبية نتيجة تتلمذه علـــى ديوجين الكلبى بالإضافة إلى تتلمذه على اقليدس ومن ثم أكتســـب شخصـــية متميزة أثر بها فى تلاميذه كما أثر فيهم بطرافة مذهبة([4]) . وقد عرف بخفـــة ظله ومما يروى فى ذلك أنه عندما سئل عما فقده فى عملية السرقة والنهـــب

---

(١) كوبلستون ، نفس المرجع السابق ، ص١٧٨ – ١٧٩ .

(٢) Diogenes Laertius : Lives of eminent Philosophers, Eng . From. By D. Hicks (M.A.) , Vol. I, London : William Heinemann New York : G.P. Putnan's sons. , Withont dute, B. II (113), Eng transe. P. 241 .

(٣) كوبلستون ، نفس المرجع ، ص١٧٩ .

(٤) انظر : سارتون : تاريخ العلم ، الترجمة العربية ، الجزء الرابع ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠م ، ص٢٨٨ .

التى تعرضت لها مدينته ميجارا أجاب قائلا : أنه لم ير أحداً يحمل حكمة أو معرفة[1] .

وقد كان لاستلبون فيما يقول ديوجين اللائرتى تسع محاورات كتبت بأسلوب جامد منها موسوخوس Moschus وأرستبوس أوكالياس Arisrippus or Callias ، ومتروكليس Metrocles وانكسيمنيس Anaximenes وإلى ابنته To his doughter وأرسطو Aristotle [2] .

ومن القضايا التى اهتم بها استلبون فى كتاباته الفلسفية نظرية المثل الأفلاطونية التى أهتم بتوجيه نقده لها معتمدا على برهان الخلف حيث ذكرت له بعض الحجج ضدها منها : ليس مثال الإنسان فلانا أو فلانا ، ولا متكلما مثلا أو غير متكلم ، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذى يتكلم إنسان إذ أنه لا يطابق المثال . وحجة أخرى تقول : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان وكان هذا الشخص فى ميجارا ، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان فى أثينا من حيث إن المثال واحد لا يتعدد[3] .

كما أهتم استلبون أيضا بمسألة الحكم على العبارات أو القضايا المنطقية ، حيث ذهب إلى التأكيد على أن التفكير بمعان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون أو أرسطو يؤدى إلى امتناع الحكم ؛ لأن الحكم فى هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل : إن الفرس يعدو » و « إن الإنسان طيب » . وهذا يعنى أن كلا من الفرس والإنسان هو شيئ أخر غير

---

(١) كوبلستون ، نفس المرجع ، ص١٧٩ .

(٢) Diogenes Laertius, op. cit, Vol. 1 - B. II (120), P. 241 .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة بالقاهرة ١٩٥٣ ، ص٢١١ – ٢١٢ .

ذاته . وإذا قلت أن الطيب هو بالفعل نفس الشئ الذى هو إنسان لم يسغ لــك إضافة الطيب إلى الدواء مثلا أو إلى الغذاء([1]) .

والحقيقة التى نكتشفها من الحكم على ما تبقى من شــذرات لهــؤلاء الميجاريين أنهم قد اهتموا بالفعل بمنطق القضايا والأحكام لكن ليس بالصورة الإيجابية التى وجدناها لدى أفلاطون أو لدى أرسطو من بعده ، بل بصــورة نقدية سلبية أقرب ما تكون إلى الطريقة الجدلية السوفسطائية . فهم لم يكونوا من البناءين فى الفلسفة بل من النقاد الهدامين ومن هنا يمكن اعتبارهم أجدادا للتيار الشكى الذى سنجده لدى ممثلى الأكاديمية الجديدة « بيرون » .

وربما يكون الحسنة الوحيدة لاستلبون أنه – فيما يذكر هيرا كليــدس Heraclides – كان أستاذا من أساتذة زينون مؤسس المدرسة الرواقية([2]) . لقد مات استلبون بعد أن عمر طويلا بعد أن أفرط فى شرب النبيــذ لتســريع نهايته([3]) .

---

(١) نفسه ، ص٢١٢ .

(٢) Diogenes Laertius, op. cit, Vol. 1 - B. II (120), P. 249 .

(٣) Ibid .

٢- المدرسة الكلبية (الكلبيون .. Cynics)

تمهيد :

تعد المدرسة الكلبية من أشهر المدارس السقراطية الصغرى وأكثرها تأثيرا . وقد استندت المدرسة فى تعاليمها عموما على آراء سقراط التى وحد فيها بين الفضيلة والسعادة ، وبينما مال القورنيائيون إلى التوحيد بين الفضيلة واللذة ، مال الكلبيون وعلى رأسهم أنتستينز إلى التوحيد بين الفضيلة والزهد.

وقد سميت الكلبية بهذا الأسم فى أغلب الظن نسبة إلى المكان الذى أسست فيه وهو المكان المعروف « بالكلب السريع » حيث أن أنتستينز قد اتخذه مكانا للتعليم نظرا لأنه لم يكن من دم اثينى خالص فأمه كانت تراقية . وقد كان هذا المكان مخصصا لمن لم يكونوا من دم أثينى خالص ، وكان مخصصا فى الأساس لعبادة هرقل ولذا اتخذ الكلبيون من البطل – الإله هرقل راعيا لهم وقد سمى أنتستينز أحد مؤلفاته بأسمه[1] .

ولم تقتصر الكلبية على مؤسسها أنتستينز بل كان من أهم أعلامها ديوجين الكلبى ، واقراطيس الكلبى . وبالإضافة إلى هؤلاء الأعلام الثلاثة للكلبية المبكرة ، هناك أيضا أعلام لها فى عصرها المتأخر فى العصر الرومانى مثل بروتيوس وديموناكس وديون .

---

(١) كوبلستون ، نفس المرجع السابق ، ص١٧٩ .

أولاً : الكلبيون Cynics القدامى :

أ- أنتستينز Antisthenes :

عاش أنتستينز بين عامى 446 – 366 ق. م. حسب رواية ديوجين اللايرتى(1) . وقد ولد بأثينا لأب أثينى كان يدعى أيضا أنتستينز ومن أم تراقية ولذلك لم يكن من دم يونانى خالص(2) . وقد تتلمذ فى بداية حياته الفكرية على جورجياس السوفسطائى الشهير ، لكنه فيما بعد التحق بسقراط وصاحبه لدرجة أنه كان يقطع يوميا مسافة خمسة أميال من مقر اقامته ليستمع إلى سقراط فى اثينا(3) . وبلغ من إعجابه به أن كرس نفسه له واتخذ منه مثلا أعلى وكان أفضل ما أعجبه فى شخصية استاذه سقراط الاستقلال الذاتى فى الآراء وفى السلوك وعدم أكتراثه بالثروات الدنيوية . ومن ثم فقد اعتبر أنتستينز أن الفضيلة هى الاستقلال والإبتعاد عن كل متع الحياة المادية . وقد جارى أستاذه سقراط أيضا فى توحيده بين الفضيلة والمعرفة وتمادى فى ذلك إلى درجة القول بأن الفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة ولا يطلب أو لا ينبغى أن يطلب شيئا سواها . والمفهوم هنا أن الفضيلة هى غياب أى رغبة والتحرر من الحاجات المادية ، إن الفضيلة هى الحكمة غير أن هذه الحكمة تعتمد على رؤية قيم الغالبية العظمى من البشر ، أما الثروات والإنفعالات واللذات فهى ليست خيرات حقيقية وليس الألم والفقر والإحتقار شرورا حقيقية . إن الفضيلة إذن هى الحكمة ويمكن تعلمها(4) . وفى هذه

---

(١) Diogenes Laertius, op. cit, Vol . II (B. VI – 1), P. 3 .

(٢) Ibid .

(٣) Ibid (2 – 3) , P. 5.

(٤) كوبلستون : نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص١٨٠ – ١٨١ .

النقطة قد يختلف أنتستينز قليلا عن سقراط الذى كان يرى أن الفضيلة علم لا يعلم وهى كامنة فى النفس الإنسانية . ان أنتستينز كان يعتقد أنه يمكن تعلمها رغم أنه ليس ثمة حاجة إلى تفكير أو تأمل طويل لكى نتعلمها . كما كان يرى أن الحكيم إذا ما تسلح بهذه الفضيلة فهو لا يمكن أن تصيبه أى من شرور الحياة ، فالذى يتحرر من الرغبات يتمتع بالاستقلال عن الجميع رغم كل شئ . إن الرجل الحكيم وإنما ما يكون راضى النفس ، إنه جامع لكل الفضائل إنه يرى الفضيلة فى كل الأشياء الخيرة كما يراها فى نفس الوقت فى أى شئ مؤلم . إن الرجل الحكيم يكون مثالا يحتذى فى كل أفعاله بالنسبة للجميع ، إنه لا يفعل الفضيلة اتباعا للقوانين المدنية ، بل وفقا لقانون الفضيلة ذاتها(١) .

وعلى الرغم من أن أنتستينز من السقراطيين مثله فى ذلك مثل أفلاطون ، إلا أنه اختلف مع آراء أفلاطون وخاصة فى نظرية الأخير عن المثل ، وعارضها بقوة مؤكدا أنه لا وجود إلا للأفراد . وقد روى أنه أشار إلى ذلك بقوله : « آه يا أفلاطون إننى أرى حصانا لكننى لا أرى الحصانية (أى مثال الحصان) . وينبغى أن لا نطبق على أى شئ سوى اسمه الخاص فحسب ؟ ففى استطاعتنا أن نقول مثلا « الإنسان هو الإنسان » و « الخير هو الخير » ولكننا لا نستطيع أن نقول : « الإنسان هو الخير » فلا ينبغى أن ينسب محمول إلى موضوع مختلف عن الموضوع نفسه . ويرتبط بهذه القضية ، النظرية التى تقول بأننا لا نستطيع أن ننسب إلى الفرد سوى طبيعته الفردية فحسب ، إذ ليس فى استطاعة المرء أن ينسب إليه عضوية فى فئة ما(٢) .

---

(١) Diogenes Laertius, op. cit, (B.VI – 10 – 13) , Eng. Trans . P. 13 .

(٢) كوبلستون : نفس المرجع السابق ، ص١٨١ .

وبالطبع فهذه الفردية المتماهية مع ذاتها والتى لا يمكن أن تنسب إلى عضوية فئة ما هى مبالغة فى الأحادية وفى ذلك رفـض ضـمنى للمجتمـع المدنى والدولة بتراثها وقانونها .

وعلى الرغم من الجانب السلبى الأقرب إلى رفض المجتمع والقوانين الوضعية ، إلا أنه على الجانب الدينى قد ترتب على هذه الأحادية والفرديـة التى دعا إليها ، أنه رفض الدين التقليدى المتعارف فيه علـى تعـدد الآلهـة واعتبره مجرد عُرف ، إذ ليس هناك سوى إله واحد فحسب والفضيلة هى خدمة لهذا الإله وحده دون المعابد والصلوات الجمعية والقرابين ، لقد كـان أنتسـتينز أقرب إلى الحقيقة الميتافيزيقية المجردة حينما قال « يوجد عن طريـق العُـرف كثرة من الآلهة لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب »([1]) .

لقد حفظت كتابات أنتستينز فى عشرة أجزاء حدثنا ديوجين اللائرتـى فى ثلاث صفحات من كتابه عن محتوياتها([2]) . وكانت فى معظمها فيما يبدو مما تبقى لنا منها كتابات تدعو إلى الزهد فى اللذات والاعتدال فى ممارسـة الحياة العادية للإنسان ، وان مالت حياته هو شخصيا إلى الزهد حتـى فـى مطالب الحياة العادية ؛ لقد استفسر منه أحدهم عن نوع الزوجة التى ينبغـى أن يتزوجها فرد قائلا : لو أنها كانت جميلة لما استطعت أن تمتلكها لنفسك ، أما لو كانت قبيحة فستظل تدفع لها وتنفق عليه »([3]) .

لقد كان زاهدا فى اللذة الحسية لدرجة جعلته فيما يروى عنه بعـض الرواة يقول : لو أننى صادفت أفروديت لقتلتها بيدى ، وقد اتبعه فـى ذلـك

---

(١) نقلا عن نفس المرجع السابق ، ص١٨٢ .

(٢) انظر : D.L., Op . cit. VI (15 – 18), Eng. Trans. P. 21.

(٣) Ibid (VI – 3) , Eng. Trans., P. 5.

تلاميذه لدرجة أن تساءل الإمبراطور جوليان فيما بعد : هل الكلبية فلسـفة أم نوع من الحياة ؟(١) .

ب- ديوجين Diogenes :

يعد ديوجين السينوبى Diogenes of Sinope (٤٠٤ – ٣٢٣ ق.م) من أشهر فلاسفة هذه المدرسة ، وقد أطلق عليه السينوبى نسبة إلى مدينتـه التى ولد فيها لأب كان يعمل فى تزييف النقود ، فورث عنه هذه المهنة لكنـه حولها إلى تزييف مواضعات الناس وتقاليدهم واهتماماتهم الدنيوية(٢) .

وقد تتلمذ ديوجين على أنتستينز بعد أن صبر على اهاناتـه المتكـررة ، وذاع صيته بعد ذلك وكان له فضل اشاعة المذهب الكلبى فى بـلاد اليونـان بسلوكه الشخصى الذى تمثلت فيه ما كان يدعو إليه من تعاليم ؛ فقد امـتهن التسول واعتبر أن ذلك جزء من حياة الفضـيلة ، حيـث كـان يلـبس زى المتسولين ويحمل جرابهم وعصاهم ، بل يقال أنه عاش وقتا ما داخل جـرة فى ساحة معبد سيبيل فى أثينا . وكان يحسد الحيوان على حياتـه البسـيطة ويحلو له أن يحذو حذوه ؛ فينام على الأرض ، ويأكل مما يأكل . كما كـان يقضى حاجته الطبيعية بل ويمارس الحب على مرأى من جميع الناس . ولما رأى طفلا يشرب الماء بيديه ألقى هو الآخر الكوب وشرب بيديه . ويـروى أنه كان يحمل شمعة أو مصباحا ويقول أنه يبحث عن رجل . ورغم أنه لـم يسئ فى حياته – كما يروى عنه – إلى أى إنسان إلا أنه كان متمردا علـى

---

(١) د. أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٧ ، ص٣٧٠ .

(٢) نفسه ، ص٣٧١ .

وأيضاً : D.L., Op . cit. (VI – ch 2) 20 –21, Eng. Trans. P. 23.

القوانين الوضعية معلنا أنه مواطن عالمي وسبق فى ذلــك بــالطبع دعــوة الرواقيين إلى الأخوة العالمية وإلى المواطنة العالمية([1]) .

لقد كان ديوجين دائم الترحال ببلاد اليونان المختلفة ويروى انه قضى بعض الوقت فى سراقوصة ، وقبض عليــه القراصـــنة ذات مــرة وبــاعوه لأكسينادس صاحب كوزنثة ولما سأله سيده : ماذا يســتطيع أن يؤديـــه مـــن أعمال قال أنه يستطيع أن يحكم الرجال ! فاتخذه أكسينادس مربيــا لأبنائـــه ومشرفا على شئون القصر فأتقن ديوجين عمله مما جعل سيده يطلـــق عليـــه لقب « العبقرى الصالح» وأصبح يستشيره فى كل شئ ويعمل بمشورته([2]) .

لقد كان شديد المراس فى فن الجدل ، ويقول عنه ديوجين اللايرتـــى أنه لم يغلب فى مناقشة قط وكان يعتبر أن حرية المناقشة والكلام هى أعظـــم الطيبات ، كما كان كثير المزاح والفكاهة ، ومما يروى عنه فى هذا أنه قـــد عنف ذات يوم إمرأة وجدها راكعة أمام صورة مقدسة فسألها : ألا تخافين أن تكونى فى هذا الوضع وقد يكون من ورائك أحد الآلهة لأنهم يمـــلأون كـــل مكان . ولما رأى ابن حظية يرمى جماعة من الناس بالحجارة قال له : أحذر أن تصيب أباك ! فلقد كان يكره النساء ويحقر من الرجال من يسلكون مسلك النساء ، وقد روى عنه أنه رأى شابا كورنثيا متعطرا فى ثيابه الغالية ، ولما سأله هذا الشاب سؤالا رفض أن يجيبه قائلا له : لن أجيبك حتـــى تخبرنـــى أولد أنت أم بنت ؟([3]) .

---

(١) ول ديورانت ، قصة الحضارة – جـ٢ – م٢ (حياة اليونان) ، ترجمة محمد بدران ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨م ، ص٤٦٢ – ٤٦٣ .

(٢) نفسه ، ص٤٦٣ .

(٣) نفسه .

وراجع فى ذلك : D.L., Op . cit. VI, ch. 2, Eng. Trans. P.P. 23.

لقد اكتسب ديوجين من استقلاله وشظف العيش والزهد وعموم الحضارة التى تحلى بها قدره على مواجهة كل المواقف بشجاعة ، ومما يروى عنه فى هذا الصدد مقابلته مع الإسكندر الأكبر فى تورنثة ؛ لقد التقى به وهو مستلقى فى الشمس فقال له : أنا الإسكندر الأكبر فأجابه ديوجين وأنا ديوجين الكلبى ، فقال له الملك : اسألنى أى شئ تريد ؟ فأجابه : ابتعد حتى لا تحجب عنى ضوء الشمس . فما كان من الإسكندر إلا أن قال : لو لم أكن الإسكندر لتمنيت أن أكون ديوجين[1] !

لقد أكدت هذه القصة أن الحكيم يكتسب فضيلته بالمعنى الكلبى من ذاته وليس من الإتصال بالآخرين كما أكدت أن السعادة التى يتمتع بها الحكيم هى سعادة التأمل وليس السعى وراء المناصب أو السلطة مهما كانت !!

لقد آمن ديوجين كما آمن أقرانه من الكلبيين بأن الغرض من الحياة هى السعادة وأن السعادة لا تكون فى طلب اللذات بقدر ما تكون فى ممارسة الحياة المستقلة البسيطة ؛ وذلك لأن اللذة وإن كانت فى نظرهم عملا مشروعا وخاصة إذا أتت نتيجة كدح الإنسان وعمله المشروع الذى لا يعقبه شئ من الندم أو وخز الضمير كثيرا ما تفلت من أيدينا أثناء السعى إليها أو تخيب رجاءنا بعد أن ننالها . ومن هنا فهم يعدون اللذة شرا وليست خيرا . كما أكدوا أن السبيل الوحيد إلى السعادة هو الحياة المعقولة الفاضلة وذلك لأن الشددة تفسد الطمأنينة والسلام ، وأن الشهوة تأكل النفس كما يأكل الصدأ الحديد ، وقد قال ديوجين إن الآلهة قد وهبت الإنسان الحياة السهلة المريحة

---

(١) نفسه ، ص٤٦٤ .

وراجع أيضا : D.L., Op. cit. VI (33), Eng. Trans. P. 35.

ولكن الإنسان هو الذى عقدها بالتلهف على الشرف([1]).

وليس معنى ذلك أن الكلبيين كانوا عموما شديدى الإيمان بالآلهة ، إذ أن ذلك يكذبه الرواية التى تقول أن أنتستينز زعيمهم قد التقى بأحد الكهنة الذى أخذ بصور له ما يتمتع به المستمسكون بأسباب الفضيلة من خير كثير بعد وفاتهم ، فقال له : « ولِمَ إذن لا تموت ؟ ! » . وهكذا فعل ديوجين الذى كان يسخر من الطقوس الدينية الخفية وروى عنه أنه قال حينما شاهد القرابين التى قدمها الذين نجوا من الموت بعد تحطم سفينتهم لأحد الآلهة : لو أن هذه القرابين قد قدمها الذين هلكوا لا الذين نجوا لكانت أكثر من هذه عدداً !([2]) .

إن نظرة الكلبيين إلى الدين عموما نظرة أخلاقية أكثر منها نظرة إيمانية ؛ فقد كانوا يعتبرون أن كل شئ فى الدين عدا التمسك بالفضيلة يعد أوهاما وخرافات ؛ فقد كانوا يعتبرون أن جزاء سلوك الفضيلة يجب أن يكون هو الفضيلة ذاتها . وأن هذا الجزاء لا ينبغى أن يكون موقوفا على الآلهة وعدالتها !

إن قوام الفضيلة هو الإعتدال فى المأكل والمشرب وعدم الإساءة إلى أحد . ويتضح ذلك من إجابة ديوجين حينما رد على سؤال سأله سائل عن كيف يستطيع الإنسان أن يدفع عنه آذى غيره ؟ ! فقال : بأن يثبت أنه هو نفسه إنسان شريف مستقيم([3]) .

أما بالنسبة للعلاقة بين الرجل والمرأة ، فقد كان الكلبيون عموما

---

(١) ول ديورانت : نفس المرجع السابق ، ص٤٦٤ .
(٢) نفسه ، ص٤٦٥ .
(٣) نفسه .

يتجنبون الزواج بوصفه رابطة خارجية رغم أنهم كانوا يحمون البغايا ويعتبرون أن الشهوه الجنسية غريزة معقولة وطبيعية . وقد كان ديوجين مثلهم يدعو إلى الحب الحر الطليق وإلى شيوعية الزوجات([1]) ، لقد سئل ذات مرة : ما هو الوقت المناسب للزواج فأجاب : بالنسبة للرجل صغير السن لم يحن الوقت بعد ، أما بالنسبة للرجل الطاعن فى السن ، فقد فات الوقت إلى الأبد ! »([2]) .

وفى الحقيقة أن الفلسفة الكلبية لم تكن فيما يبدو فلسفة نظرية مجردة ؛ فلم يقدم أيا من الكلبيين مذهبا فلسفيا ، بل كانت فيما يبدو جريا على سنة أستاذهم سقراط فلسفة مواقف . وما أن يقرأ المرء ما كتبه ديوجين اللائرتى عن أى منهم وبالذات عن ديوجين الكلبى يكتشف أنها روايات لمجموعة من الأقوال المرسلة والمواقف التى تصب جميعا فى الدعوة إلى عودة الإنسان إلى العيش وفقا للطبيعة بمعنى الدعوة إلى الحياة البسيطة – الطبيعية غير المتكلفة ونبذ أى نوع من أنواع التطرف فى السلوك سواء فى التوجه نحو اللذة الحسية أو فى التوجه نحو الحياة الحضارية المعقدة ، إنها دعوة لأن يحيا الإنسان حياته على الفطرة الطبيعية مستمتعا بها فى ضوء التوازن بين الرغبات والميول وبدون الخضوع لأى قيود بما فيها قيود الحياة المدنية المنظمة .

لقد كان من مفارقات القدر أن يموت كلا من الأسكندر الأكبر رمز الحياة المدنية والمواطنة العالمية ، وديوجين رمز الحياة وفقا للطبيعة والمواطنة الطبيعية العالمية فى ذات اليوم .

---

(١) نفسه .

(٢) D.L., Op . cit. VI (54), Eng. Trans. P. 55 .

فلقد كتب ديمتريوس Demetrius فى كتابه المدعو « رجال يحملون نفس الأسم In Men of the sane name » أنه فى نفس اليوم الذى مات فيه الإسكندر فى بابل ، مات ديوجين فى كورنثا »(١) .

ثانياً : الكلبيون المتأخرون :

لقد تتلمذ على ديوجين الكلبى كثيرون منهم مونيموس السراقوصى Monimus of syracuse الذى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد / واقراطيس الكليبى Crates of thebes الذى عاش حوالى عام ٣٢٦ ق.م. الذى كان ثريا ووزع ثروته كلها وعاش فقيرا متأثرا بالتعاليم الكلبية ، وقد ارتبطت به هيبارخيا Hipparchia وأحبته بعد أن اعتنقت نفس التعاليم ورفضت الزواج من غيره بل وهددت بالانتحار إن أرغمت على تركه وظلت تقاسمه حياته البوهيمية إلى أن أنجبت منه ابنا أطلقا عليه باسيكليس Pasicles (٢) .

وقد تتلمذ زينون الرواقى على اقراطيس وأخذ عنه الزهد الشديد فى مطالب الحياة الدنيوية والعودة إلى الطبيعة .

ولقد استمرت الكلبية حتى فى وجود المدارس الكبرى فى العصر الهللينستي واختلطت بعض تعاليمهم بالتعاليم الرواقية على وجه الخصوص . ورغم أن الكلبية قد تحولت فى هذا العصر المتأخر لدى أعلامها إلى ظاهرة انحلال فى الحياة الفكرية اليونانية انعكست فيها آثار الاضطرابات السياسية

---

(١) Ibid (VI) – (80), Eng. Trans, P. 81 .

(٢) انظر : د. أميرة حلمى مطر : نفس المرجع السابق ، ص٣٧٢ .

وراجع : D.L., Op . cit. VI (82 - 83), Eng. Trans. P. 81 – 87 .
VI (85 – 93) Eng . Trans. P. 89 – 97 .

والحروب المتلاحقة بعد انهيار إمبراطورية الاسكندر الأكبر لدرجة وجود الكثير من الدجالين والمحتالين والشحاذين المنتمين إلى الكلبية ، أقول رغم ذلك فلا يمكن أن ندين هذه المدرسة إدانة كاملة – على حد تعبير كوبلستون – حيث كان منهم عددا من الأعلام الذين كانوا موضع تقدير عام فى أثينا ، يذكر منهم ديموناكس Demonax الذى كان سلوكه معتدلا لدرجة اكتسب بها إحترام الأثينيين وتقديرهم ، إذ كان يتجنب الزهو الفارغ والتظاهر الكاذب . وعندما وقف أمام المحكمة الأثينية بتهمة الكفر والإلحاد لأنه امتنع عن تقديم القرابين للآلهة ورفض الاشتراك فى إقامة الطقوس لها دافع عن نفسه بأن الإله ليس فى حاجة إلى قرابين ! لقد كان ديموناكس كمعظم الكلبيين يهاجم ما ليس له قيمة للإنسان . لقد هاجموا الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالألهة ورفضوا المعجزات التى تنسب إليها كما هاجموا التنبؤ بالغيب واعتبروا كل ذلك خداع محض([1]) .

وهناك فيلسوف كلبى جدير بالإحترام أيضا فى هذا العصر المتأخر هو ديون كريوستوم الذى ولد حوالى عام ٤٠ م وعاش فى عصر الإمبراطور تراجان وقد قيل أنه كان ينحدر من أسرة أرستقراطية وكان فى بداية حياته من السوفسطائيين معلمى الخطابة ولكنه أدين ونفى من بلادته فعاش بعد ذلك متجولا فقيرا فتحول إلى فيلسوف كلبى يحمل رسالة إلى جماهير الإمبراطورية المعوزين الفقراء واحتفظ بطريقته الخطابية التى حملها تعاليمه الداعية إلى الحياة طبقا للإرادة الإلهية وعلى المثل الأخلاقى الأعلى بممارسة الفضيلة الحقة . لقد أكد فى خطبه على عدم كفاية الحضارة المادية الخالصة وصور حياة مواطن الريف الفقير على أنها الحياة الأكثر

---

(١) كوبلستون : نفس المرجع السابق ، ص٥٨٤ .

ملائمة للطبيعة والأكثر حرية والأكثر سعادة من حياة سكان المدن الأثرياء([1]) .

لقد أكد على أن السعادة إنما توجد لا فى مبانى المدينة أو الثروة أو الحياة الناعمة وإنما فى العفة والاعتدال والعدالة والتقوى الحقة . واستشهد على ذلك بأن حضارات العالم المادية القديمة كالأشورية مثلا قد فنيت ، وأن إمبراطورية الإسكندر العظيمة قد انهارت وأصبحت مدينة بيلا Pella كومة من الحجارة . وعموما فلقد اقتربت تعاليم ديون واهتماماته من تعاليم المذهب الرواقى الداعى إلى انسجام العالم وفكره المواطنة العالمية . لقد كان مثلهم يؤمن بوجود الإله ؛ ففكرة الله لديه فكرة فطرية وعامة بين جميع البشر وحتى تبرز إلى الوعى التام عن طريق تأمل تدبير الكون وما فيه من نظام وعناية إلهية . ومع ذلك فهو متخفى عنا ونحن أشبه بالأطفال الصغار الذين يمدون أيديهم إلى أبيهم وأمهم([2]) .

---

(١) انظر نفس المرجع السابق ، ص٥٨٤ – ٥٨٥ .

(٢) نفسه ، ص٥٨٦ .

٣- المدرسة القورينائية The Cyrenaic School

تعد المدرسة القورينائية من أهم المدارس السقراطية وقد أسسها بلا شك أرستبوس الأكبر الذى علم ابنته مبادية الفلسفة اللذية وأورثتها هى لأبنها الذى اتخذ أيضا نفس أسم جده . والمشكلة التى تواجهنا فى التأريخ لهذه المدرسة ولتأسيسها هى : إلى من تنسب تعاليمها وشهرتها حقا : هل لأرستبوس الجد أم لأرستبوس الحفيد ؟ ! .

إن ديوجين اللائرتى يحدثنا عن الإثنين معا ؛ فهو يحدثنا أن أرستبوس الأكبر باعتباره مؤسس المدرسة وينسب إليه معظم تعاليمها[١] . كما يتحدث عن أرستبوس الأصغر وينسب إليه بعض الكتابات والكثير من التعاليم اللذية[٢] . وإزاء هذا الخلط يمكن القول بأن أرستبوس الأكبر هو مؤسس المدرسة بينما يمكن أن تنسب تعاليم المدرسة اللذية إلى أرستبوس الصغير حيث يقال – حب يوسف كرم – انه هو الذى علم اللذة فأضيف المذهب إلى جده[٣] .

وعلى أية حال فإن أرستبوس وسميه هما من أسسا المدرسة وكشفا عن تعاليمها ونشراها بين التلاميذ بينما يعتبر هجسياس أشهر ممثليها بعدهما ويعده البعض آخر ممثليها[٤] .

---

(١) انظر : D.L., Op . cit. II (65 - 82), Eng. Trans. PP. 195 – 211 .

(٢) Ibid . (38 – 44) P. 211 .

(٣) يوسف كرم : نفس المرجع السابق ، ص٢١٣ .

(٤) نفسه .

أ- أرستبوس Aristippus :

ولد أرستبوس في قورنيائية عام ٤٣٥ وتوفى حوالى عام ٣٥٠ ق.م حسب رواية ديوجين[١] أو ٣٥٥ حسب رواية زيللر[٢] . لقد تعلم أرستبوس أولا التعاليم السوفسطائية على يد بروتاجوراس حينما زار مدينته ، ثم التقى بسقراط فى اثينا ودخل معه فى علاقة وثيقة [٣] دون أن يعلن آنذاك أى آراء أو مبادئ حول التعاليم السقراطية وحتى بعد وفاة سقراط عرف كمعلم سوفسطائى متخصص لقاء الأجر فى أثينا ويحتمل أن يكون قد سافر أيضا إلى منطقة سيراقوصه ثم عاد إلى قورنيائية ليؤسس هناك المدرسة القورنيائية أو المدرسة اللذية ، تلك المدرسة التى رأستها من بعده ابنته ثم انتقلت رئاستها إلى ابنها أرستبوس التى دعمها على تعاليم جده[٤] .

ويبدو أن تعاليم الجد كانت تختلط فيها تأثره بالتعاليم السوفسطائية إلى جانب التعاليم السقراطية ، حيث أنه تعرف – كما أشرنا فى الفقرة السابقة – على تعاليم بروتاجوراس فى قورنيائية ثم ارتبط بسقراط بعد ذلك فى اثينا . وربما يكون بروتاجوراس صاحب التأثير الأكبر على مذهب أرستبوس القائل بأن حواسنا وحدها هى التى تزودنا بالمعرفة اليقينية ، أما الأشياء فى ذاتها فهى لا تستطيع أن تزودنا بأى معرفة يقينية عن نفسها ولا عن احساسات الآخرين . وعلى ذلك كان رأيه القائل بأن الاحساسات الذاتية

---

(١) D.L., Op . cit, Eng. Trans. P. 195 .

(٢) Zeller (E.) : Outlines of the history of Gr Philosophy, Eng. Trans . P. 112 .

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

هى أساس السلوك العملى . وإذا كانت إحساساتى الذاتية هـى التـى تشـكل معيار سلوكى العملى ، فإنه من الطبيعى أن يتجه المرء إلى الإعتقـاد بـأن غاية السلوك هى الحصول على احساسات ممتعة ولذيذة[1] .

لقد أعلن أرستبوس أن الإحساس يتوقف على الحركة وعندما تكـون الحركة ناعمة ورقيقة يكون الإحساس لذيذا ممتعا ، وعندما تكون الحركـة خشنة فظة يكون الإحساس مؤلما ، وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عدها لا تكون هناك حركة على الإطلاق فلن يكون هنـاك لـذة ولا ألـم . وبالطبع فلا يمكن أن تكون الحركة الخشنة الفظة غاية أخلاقيـة وكـذلك لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة أو للألم أى لا يمكن أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة . وعلى ذلك ينبغى ، بل لابد أن تكـون الغايـة الأخلاقية هى الغاية الإيجابية أى اللذة[2] !

لقد كانت فلسفة أرستبوس إذن تقوم ببساطة على اعتبـار أن اللـذة الحسية هى الغاية التى يسعى إليها جميع البشر . وهنا نجده قد اختلف كليـة عن سقراط الذى كان يعتبر أن الفضيلة هى طريق السعادة وأن غاية السلوك هو الحصول على هذه السعادة المرادفة للفضيلة فـى رأيـه ، وقـد اقتطـع أرستبوس من هذا الإعتقاد السقراطى شقه الأخير واعتبر أنه إذا كانت غايـة السلوك هى السعادة ، فإن سعادة الإنسان تكمن فى الاتجاه نحو اللـذة فـى سلوكه .

---

(١) انظر : كوبلستون : نفس المرجع السابق ، ص١٨٣ .
وكذلك : Zeller : Op. Cit, P. 112 – 113 .
(٢) كوبلستون : نفس المرجع ، ص١٨٣ – ١٨٤ .
وراجع : D.L., Op. Cit. (II – 88 – 90) PP. J, Eng Trans. P. 219 .

لقد اعتبر أرستبوس أن كل ما نفعله فى حياتنا إنما نفعله إمـــا طمعـــا فى اللذة أو فى تجنب الألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا لخير أصـــدقائنا أو ضـــحينا بحياتنا من أجل قوادنا . فالناس كلهم فى رأيه مجمعون على أن اللـــذة هـــى الخير الذى لا خير بعده وأن كل ما عداها حتى الفضيلة والفلســفة يجـــب أن يحكم عليه حسب قدرته على توفير اللذة ، فالحكمة لا تكون فى السعى وراء الحقيقة المجردة بل فى اللذات الحسية أو الجسمية . ولهذا فالرجل العاقل هو الذى يسعى وراءها أكثر من سعيه وراء أى شئ آخر ، ففـــن الحيـــاة هـــو اقتناص اللذات والاستمتاع بكل ما يستطيع المرء الاستمتاع به فى اللحظـــة الحاضرة([1]) . إن فائدة الفلسفة ليست فى ابعادنا عن اللذة ، بل فائدتها فى أن تهدينا إلى اختيار أحسن اللذات وكيفية الاســتمتاع بهـــا . ولـــيس صـــاحب السلطان على اللذات هو الذى يزهد فيها بل هو الذى يســتمتع بهـــا دون أن يكون عبدا لها([2]) . ومن هنا جاء القول المنسوب إلى أرستبوس حينما ســئل عن افراطه فى اللذة الجسدية : « اننى أمتلك لاييس Lais لكـــن لايـــيس لا تمتلكنى »([3]) .

ولعل فى التعاليم السابقة لأرستبوس بعض التناقض ؛ ففـــى الوقـــت الذى يدعو فيه إلى اقتناص اللذة الحاضرة يؤكد على إعمال العقل فى اختيار اللذة ؛ فكيف للعقل أن يعمل فى الوقت الذى افرطت فيه الحواس لنيل اللـــذة. إن اللذة والشهوة كما قال ديمقريطس تعطل العقل !

---

(١) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، جـ٢ ، م٢ ، الترجمة العربية ، ص٤٥٩ .

(٢) نفسه . وكذلك :

Zeller : Op.. cit., P. 114 .

(٣) نقلا عن : كوبلستون : نفس المرجع السابق ، ص١٨٤ .

وعلى أى حال ، فإن ذلك التناقض فى تعاليم أرستبوس هو الذى أدى إلى التباين فى وجهات النظر أو إلى التشدد فى جوانب متباينة من المـذهب القورنيائى بين تلاميذه ؛ ففى الوقت الذى أعلن فيـه تيودوسـس الملحـد أن الحصافة والعدالة هى أمور خيرة ، ولأن أفعال الإشـباع لا اعتبـار لهـا ؛ فقناعة الروح ورضا النفس هى السعادة الحقة أو هى المتعة ، نجـده يـذهب فى ذات الوقت إلى القول بأن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغـى ألا يضحـى بنفسه من أجل وطنه وأنه قد يسرق ويرتكب الزنا إذا سمحت لـه الظـروف بذلك كما أنه ذهب أيضا إلى انكار وجود الإله على الإطلاق(١) .

د- هجسياس Hegesias :

كان هجسياس فيما يبدو من أواخر ممثلى المذهب القورينائى ، وقـد أكد مثل سابقيه من أتباع المذهب بأن اللذة هى الخير الأوحد فى الحياة لكنـه كان أكثر منهم ميلا إلى التشاؤم بهذا الصدد ، حيـث أعتبـر أن المـرء لا يستطيع أن ينال اللذة قوية خالصة إلا فى النـادر وأن مجمـوع الألام التـى يعانيها المرء فى الحياة تفوق اللذات التى يجنيها ، ولـذلك فقـد شـك فـى إمكانية بلوغ السعادة لأن طلب اللذة الخالصة من الألم يعد أمنية مسـتحيلة ، ولذلك فالحكمة تنحصر فى أن نتقى الألم ولا يتسنى ذلك فى واقع الأمـر إلا بقتل الشهوة والإمتناع عن اللذة ، ولكن المشكلة تكمن فـى أن الطبيعـة إذا قهرت على هذا النحو أصبحت خامدة ولا خير فيها وصارت الحيـاة حينئـذ مرادفة للموت فما على الذى انهكته الحياة إلا أن يشفى نفسـه بـالموت(٢) .

---

(١) كوبلستون : نفس المرجع ، ص١٨٤ – ١٨٥ .
وكذلك : Zeller. Op. Cit., P. 114 – 115.
(٢) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص٢١٣ .

ومن هنا كانت دعوة هجسياس إلى الإنتحار .

لقد أخبرنا شيشرون ومصادر أخرى أنه هجسياس ألقى محاضـــرات في الإسكندرية في هذا الاتجاه الدال إلى الإنتحار فأدت إلى انتحار كثير مـــن مستمعيه حتى أن بطليموس الثاني أمر بمنع هذه المحاضرات([1]) . ويقال أنه أمر أيضا بإغلاق المدرسة في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد([2]) .

لقد انتهت التعاليم اللذية الذي دعى إليها القورنيائيون إذن إلـــى مـــا يشبه نقيضها ؛ فقد بدأت من الدعوة إلى اللذة باعتبارها الأســـاس للإحســـاس بالسعادة وانتهت بالتطرف في اللذة لدرجة أنه امتنعت معها الحيـــاة ذاتهـــا ؛ فالإفراط في اللذة يصاحبه دائما الشعور بالألم ثم انعدام القدرة على ممارســـة اللذة . وهذا هو سر دعوة هجسياس إلى الإنتحار لأن الحياة – حينما لا يســـتطيع المرء ممارسة اللذة الخالصة – تساوي الموت في نظره . ومن هنا كان الناصح بالموت كما لقبه البعض([3]) ، أو فيلسوف التشاؤم كما لقبه الـــبعض الآخـــر([4]) . ولعل في هذه التعاليم اللذية للقورينائيين وما انتهت إليه العظة والعبرة لدعاة هذه الحياة المفرطة في العربي واللذة في عصرنا الحاضر .

---

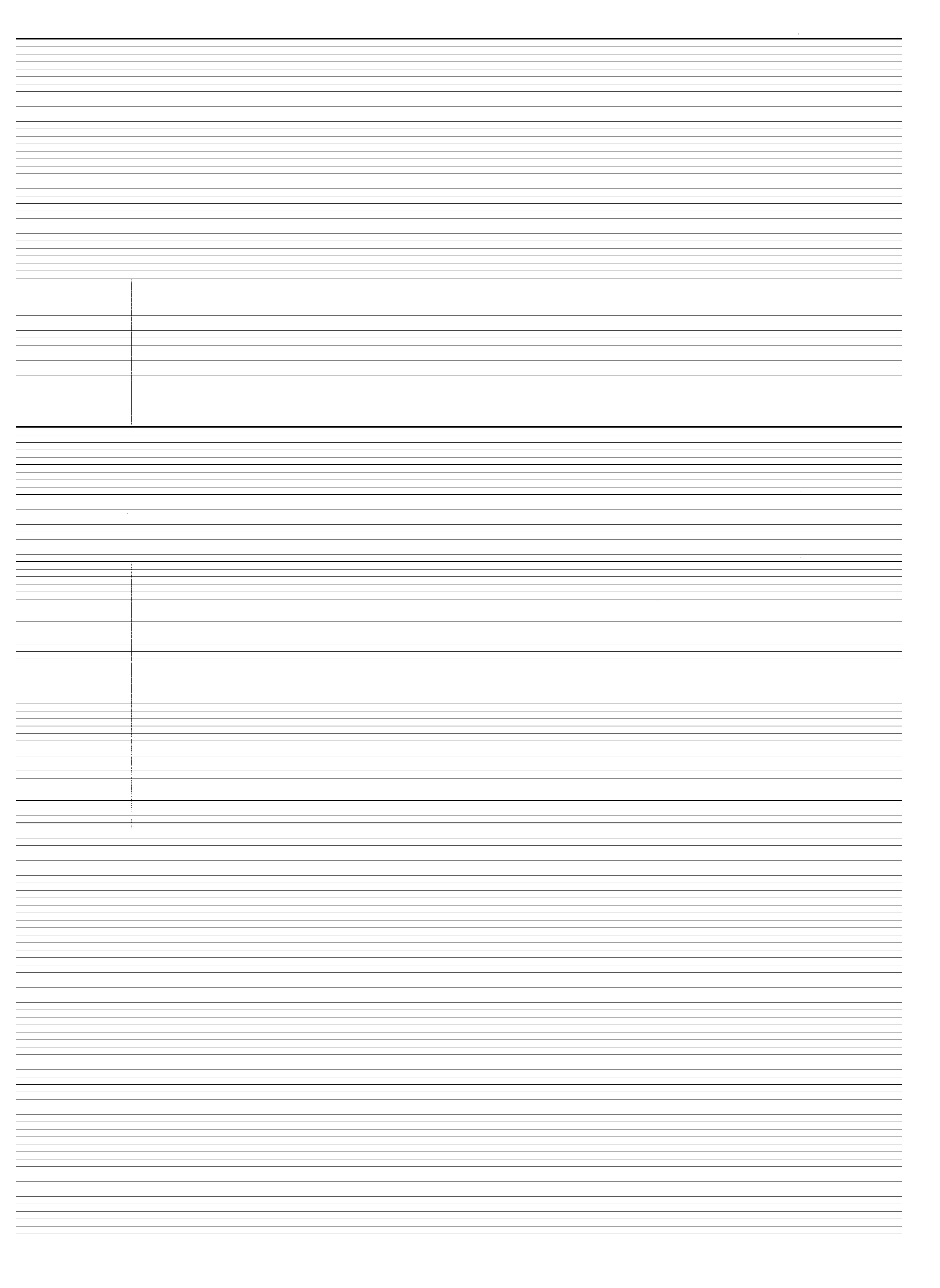
(١) كوبلستون : نفس المرجع ، ص١٨٥ .
وأيضاً : Zeller : op. cit., P. 115 .
(٢) يوسف كرم ، نفسه ، ص٢١٣ .
(٣) نفسه .
(٤) Zeller : op. Cit., P. 115





الفصل الثالث

المدرسة الأبيقورية



تمهيد :

تعتبر الأبيقورية من أهم المدارس الفلسفية فـى العصر الهللينستى (أى عصر ما بعد أرسطو فى الفلسفة اليونانية) . وقد تأسست فى نفس الوقت الذى تأسست فيه منافستها المدرسة الرواقية فـى حوالى عام ٣٠٧ أو ٣٠٦ قبل الميلاد . وامتازت هـذه المدرسة عن مثيلاتـها من مدارس العصـر بأنها قد ركزت عـلى تقديم المثل الأعـلى للحياة الـدنيوية السعيدة محاولة تخليص الإنسان من كـل ما يشعر به من قلق وخـوف بالدعوة إلى أن يعيش حياة دنيوية يمارس فيها حياة اللذة باعتدال وان يحاول بقدر طاقته الإنسانية وبأدواته المعرفية المختلفة أن يفهم الطبيعة فيستفيدون من ظواهرها الخيرة ويتجنب شرور ظواهرها المدمرة .

اولاً : حياة ابيقور ومدرسته وكتاباته :

تنتسب الأبيـقورية كما هو معروف إلى مؤسسها ابيقور Epicurus الذى ولـد فى ساموس حوالى عام ٣٤٢ ق . م . تتضارب الروايات حول حياة أبيقور ، ورغم ذلك فإننا نستطيع أن نخلص من هذه الروايات إلى أنه قد تعلم فى البداية على يد بامفيلوس الأفلاطونى ثم على يـد نوسيفان وهو واحد من أتباع المدرسة الذريـة القديمة . ويبدو أنه كان صاحب التأثير الاكبر على ابيقور[١] .

---

(١) Copleston (F.S.J.): A History of Philosophy, vol. I, part II, Image Books, New York, 1922, p. 145.

وقد ذهب أبيقور إلى أثينا حوالى عام ٣٢٣ ق.م ولكن لم تطل اقامته بها ، وربما يرجع ذلك إلى العداء الذى قوبل به من حكام أثينا من المقدونيين بعد وفاة الاسكندر الاكبر . وقد رحل إلى كولوفون ، والقى دروسا هامة فى عام ٣١٠ ق . م حيث دارت بينه وبين ابراكسيفانس الأرسطى مناظرة حامية . عاد أبيقور إلى أثينا مرة أخرى فى حوالى عام ٣٠٧ أو ٣٠٦ ليؤسس فيها مدرسته الفلسفية فى حديقته التى اشتهرت باسمه وظل يلقى فيها تعاليمه إلى تلاميذه حتى وفاته عام ٢٧٠ ق . م . عاش أبيقور حياة عذّبه فيها مرض عضال لكنه وجد العزاء فيما كان يحيطه به أصدقاؤه وتلاميذه من رعاية وحب . وقد عبر عن قيمة هذه الصداقة المحمية فى حياته بقوله « ان حيازة الصداقة هو الوسيلة الأهم بين سائر الوسائل التى تمدنا بها الحكمة للفوز بالسعادة مدى الحياة » .

وليس أدل على تقدير أبيقور لأصدقائه ومريديه من تلك الوصية التى تركها وأوردها ديوجين اللايرتى ، وجاء فيها أن شاغله الأول فى الحياة كان الحفاظ على الصلة والروابط الحميمة التى ربطته بمريديه وأصدقائه . ولذلك فقد كلف منفذى وصيته بأن يحتفظوا بالحديقة لهرمارخوس ولجميع من سيخلفونه على رئاسة المدرسة . كما أورثه كذلك دارا لسكناه هو وجميع فلاسفة المدرسة . كما أوصى بأن تقام سنويا احتفالات تذكارية لتكريمه وتكريم تلميذين من تلاميذه ماتا فى حياته .

وقد انتشرت تعاليم أبيقور فى حياته انتشارا واسعا ؛ فتأسست مراكز أبيقورية فى لمبساقوم وميتلينا روم بأيونيا وحتى فى مصر . وتسابقت هذه المراكز على محاولة استقدام المعلم إليها[1] .

أحاطت بأبيقور الكثير من التهم التى أطلقها أعداؤه خاصة من الرواقيين الذين أشاعوا فيما يُروى ديوجين اللايرتى أنه كان يطوف بالمنازل بصحبة والدته التى كانت تقرأ التعاويذ ودعوات التطهير ، كما كان يعاون أباه لقاء أجر زهيد فى تدريس قواعد النحو . ويعلق بيلى Bailey على هذه الرواية بقوله انه إذا كان لها نصيب من الصحة ، فان من الجائز أن نضيف أن هذا الأمر قد أثر فى أبيقور وهو لا يزال فى

---

(١) اميل برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ٢ الفلسفة الهللينستية والرومانية ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة بيروت ، جـ(٢) ١٩٨٢م ، ص ٩٥ - ٩٦ .

سنوات الطفولة الأولى لدرجة أنه كره الخرافة والأساطير بشدة ، وأن كراهيته للخرافة قد أصبحت فيما بعد سمة بارزة من سمات فلسفته[١] .

ويبدو أن هذه الروايات التي دسها الرواقيون على أبيقور لم يكن لها نصيب من الصحة ؛ فهي لا تتفق وذلك الرجل ضعيف الجسم ، طيب القلب الذي يقدر الصداقة ويعين الفقير ، ذلك الذي قال في اللذه التي اتهموه بالانغماس فيها ؛ « ليست بهجة الحياة لا في الشراب ، ولا في لذة النساء ولا في فاخر الموائد ، وانما في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة ، وكل نفور ، ويطرد الظنون والأحكام الخاطئة التي تعكر صفو النفوس[٢] » .

كتب أبيقور عدداً ضخماً من المؤلفات ، فُقد معظمها . ويبدو أن كتابه « في الطبيعة » كان أهمها لأنه كان يحتوى على سبع وثلاثين جزءاً . كما كتب أيضاً في الذرات ، وفي الخلاء ، وفي المنطق أو القانون كما كان يسميه . لمّ يعد لنا من مصادر نستقى منها فكرة إلا عدة رسائل منها رسالة تحتوى على مختصر لفلسفته الطبيعية ، ثم رسالتان أخريتان يحتمل أنهما ليست من تأليفه وانما من تأليف تلاميذه الذين يمثلون المذهب تمثيلا صحيحا . وهناك أيضا مجموعة من الحكم والأقوال صحيحة النسبة إليه . كما أن قصيدة لوكريتيوس الشاعر الروماني الكبير « في طبيعة الأشياء – Dererum Natura » ، تعد من أهم المصادر التي يُعتمد عليها في عرض فلسفة أبيقور الطبيعية لأنه اعتمد فيها على عرض نصوص أبيقور الأصلية[٣] .

---

(١) Bailey (C.): The Greek Atomists and Epicurus: Oxford At the Clarendon Press, 1928, p. 221.

(٢) نقلا عن بربيه : نفس المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٣) انظر Bailey: Op. Cit., p. 228.

وأيضاً : اليبرريفو : الفلسفة اليونانية – أصولها وتطوراتها : ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، بدون تاريخ ، ص ١٩٠ .

– وانظر كذلك : جلال الدين سعيد : أبيقور – الرسائل والحكم : الدار العربية للكتاب ، بدون تاريخ ، ص ص ٢٢ – ٢٦ .

ثانيا : نظرية المعرفة أو الأسس المنطقية للأخلاق الأبيقورية :

ان ما نطلق عليه الآن نظرية المعرفة Theory of Knowledge أو epistemology كان أبيقور يسميه علم القوانين أو المعايير Canons - Kanonike[1] .

وقد استهدف من هذه المعايير أو الموازين التى أقامها مقام التحليلات والجدل الأرسطيين ان يحقق ما أسماه بالأتراكسيا ataraxia أو الحرية التى نتخلص بمقتضاها من المخاوف والاضطرابات بكل أنواعها . وبعبارة أخرى ، لقد استهدف منها أن تحقق لنا سلام العقل وطمأنينة النفس[2] ؛ اذ لابد من تحديد معايير الحقيقة وشروط المعرفة الصحيحة لكى نتمكن بتطبيقها على دراسة الطبيعة وظواهرها من معرفة الحد الذى لا ينبغى تجاوزه والقياس الذى لابد من اعتماده حتى نضمن لأنفسنا الحياة السعيدة وحتى ننعم بالأتراكسيا المنشودة[3] .

إن نقطة البداية فى المعرفة الصحيحة هى أن نثق ثقة مطلقة فيما تنقله إلينا حواسنا من معارف ؛ فكل حقيقة ندركها انما تدرك عن طريق الحواس . والحس صادق دائما . وكل عملية من العمليات الحسية انما هى فى الواقع - كما يصورها أبيقور - عملية ملامسة أو مصادمة مادية . وتكون هذه الملامسة أو المصادمة مباشرة بالنسبة لحاستى اللمس والذوق أما بالنسبة للحواس الأخرى فتتم بواسطة ما يمكن أن نطلق عليه « الممثلات » أو « المصورات » التى هى عبارة عن جواهر لطيفة غاية اللطف تنفصل عن الأشياء المرئية حاملة صورها السطحية إلى الحواس . والفضاء مزدحم بهذه الأطياف الخفيفة التى تشبه نسيج العناكب فى خفتها والتى تأتى أحيانا من أماكن بعيدة جدا ، وهذه الأطياف الخفيفة تتكون من ذرات فى غاية الدقة والصغر ، وهذه الذرات تحتفظ أثناء حركتها التلقائية وسيرها الطويل بتنظيمها الأصلى . وتنفذ هذه الممثلات أو الصور الذرية فينا عن طريق عملية سنصفها بعد قليل وتولد فينا بعض « المشاعر » مثل مشاعر اللذة والألم .

---

(١) Bailey (C) Ibid. p. 232.

(٢) انظر : George K. Strodach: The Philosophy of Epicurus, Nowrthwestern University Press, U.S.A., 1962, p. 35-36.

(٣) جلال الدين سعيد ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٤ .

وعندما تنفذ هذه الممثلات أو المصورات إلى داخلنا تتلاقى وذرات النفس التى تتشبث بها وتقبض عليها . وهذه الذرات النفسية إما توجد فى البدن كله ، وإما فى أعضاء الحس التى تنتشر فيها بقدر اكبر ونشاط أوفر ، وإما فى منطقة الصدر حيث تكون هذه الذرات على قدر كبير وسرعة الحركة .

وبعد هذه العملية الأولية للإدراك والتى ترجع إلى عملية نفسية غير معروف تفسيرها ، تتجمع هذه الصور البالغة غاية الدقة وغاية الخفة لتتخذ لها فينا خزانة ومكانا تحل فيه فى شكل ذكريات . وفى هذه الخزانة الداخلية تأخذ لها وضعا مرتبا تبعا لمكانتها من التجانس والتقارب . وكل عملية من عمليات التذكر تتطلب من النفس عملا جديدا يحى الصورة الحسية[1] .

وإذا ما نظرنا إلى تلك الصورة العامة لرأى أبيقور فى المعرفة يمكننا أن نميز بداخلها بين أربعة موازين للحقيقة هى الاحساسات والحدوس الذهنية ، والمشاعر والإدراكات المباشرة للعقل ، وان كانت الثلاثة الأخيرة منها ترد إلى الأول ومن ثم يكون هو أهمها وأوضحها .

١- الإحساسات Sensations :

إن الإحساس فى نظر أبيقور هو اكثر مصادر المعرفة الإنسانية بداهة ، فهو صادق دائما . وقد روى شيشرون عن أبيقور قوله « انه لو خدعه حس واحد مرة واحدة فى حياته فهو لن يثق بأى حس من حواسه أبدا[2] » . فلا مجال اذن للشك فى ما تنقله الحواس ، فكل ماتنقله صادق دائما . وها هو لوكريتيوس يؤكد ذلك حينما يقول « أى شهادة تستحق ثقتنا اكثر من شهادة الحواس ؟ انها لو كانت خادعة فهل العقل وهو الصادر عنها هو الذى سيشهد ضدها ؟ ولو فرضنا أنها خادعة فإن العقل سيصبح هو الآخر كاذبا . وهل للسمع أن يصحح البصر ؟ أو يصحح اللمس السمع ؟! وهل يمكن للذوق أن يكذب اللمس ؟ أم أن الشم هو الذى يكذب الحواس الأخرى ؟ أم هما العينان ؟! لا أحد منها . . فكل منها له قدرة محدودة . ووظيفة خاصة . . . وعلى ذلك فإن الحواس لا تستطيع مراقبة بعضها البعض ، ونحن دائما نمنحها نفس

(١) انظر : البير ريفو ، نفس المرجع السابق ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٢) نقلا عن : جلال الدين سعيد ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٥ .

الثقة ، فإدراكاتها فى كل لحظة صادقة[١] » .

وربما تعود هذه الثقة الزائدة فى الحواس من الأبيقوريين إلى تفسيرهم المادى لعملية الاحساس ذاتها ؛ إذ أن الاحساس لديهم انما يتولد عن تماس مباشر بين العضو الحاس والشىء المحسوس ، لا فرق فى ذلك بين اللمس أو الذوق ، وبين البصر أو الشم والسمع ؟!

انهم يفسرون الاحساس من خلال نظرية « الاشباه » ؛ إذ تصدر باستمرار عن الأجسام المادية ذرات رقيقة للغاية تكون فى شكل قشور رقيقة هى بمثابة « الأشباه » Simulacres ، وهذه الأشباه هى المولدة للإحساس عندما تلتقى بالاعضاء الحسية[٢] .
وعلى ذلك فإن الاحساس لا يخطئ أبداً ؛ إذ على الرغم من ان لوكريتيوس قد استعرض الأمثلة العديدة التى تدين الحواس وتبين تناقضها مثل : البرج المربع الذى يبدو مستديرا عن بُعد ، والأجرام السماوية التى تبدو ثابتة ثم تبدو متحركة عند تنقل السحب إثر هبوب الرياح ، والمجذاف الذى يبدو منكسرا فى كوب الماء . . . الخ ، إلا أنه يبقى متمسكا بالثقة الشديدة فى صدق الحواس وبأنه لا سبيل إلى الشك فيها . وذلك لأن أستاذه أبيقور قد فسر هذه التناقضات بأنها انما ترجع إلى الحكم الذى ينضاف إلى الاحساس وليس إلى الاحساس نفسه ؛ فرؤية البرج المربع مستديرا هى على سبيل المثال رؤية صادقة بالنسبة لنا ، أما الخطأ فهو يكمن فى الاعتقاد بأن البرج مستدير حقا ؛ وعلى ذلك فالخطأ ليس فى الصورة الحسية التى تنقلها إلينا الحواس لأن هذه الصورة صادقة فى حد ذاتها ، وانما الخطأ يكمن فى الاعتقاد بأن هذه الصورة الحسية مطابقة للأشياء المحسوسة ومماثلة لها . إن ما يطرأ على الإحساسات من تشويه إنما يرجع إلى الحالة التى تكون عليها الأشباه إثر عبورها للوسط الفاصل بين المدركات الحسية والذات المدركة ، أو إلى الحالة التى يكون عليها العضو المتقبل للإحساسات[٣] .

والحقيقة أن هذا التبرير الأبيقورى قد زاد الطين بلة لأنه لم يدحض خطأ الحواس بقدر ما أكده ! إذ كيف يمكن له أن يختار الإحساس معياراً للحقيقة بعد أن تبين لنا أن

---

(١) Lucretius: De rerum natura. Eng. Trans. by Cyril Bailey, Vol. I, Oxford, At The Clarendon Press, 1947, Liber IV. (485-500), pp. 387-389.

(٢) انظر : أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد بنفس المرجع السابق ، فقرة ٤٦ ، ص ١٧٨ ، وفقرة ٥٣ ، ص ١٨٠ .

(٣) انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٤٨ .

« الأشياء » ليست بالضرورة مطابقة لموضوعاتها وأنه يحدث لها تشويه يجعلها غير مطابقة لحقيقة الموضوع !! .

على كل حال ، فإن الشيء الهام عند أبيقور ليس هو معرفة الشيء المدرك في حد ذاته بقدر ما هو معرفة هذا الشيء في علاقته بوجودنا نحن . وهذا ما عبر عنه تماما بلوتارخ حينما كتب يقول : « غالبا ما نعلم أن بعض الأشخاص يعتبرون أن ماء الحمام محرق على حين أن أشخاصا آخرين يجدون هذا الماء عينه باردا . بالنسبة إلى هؤلاء يجب أن نضيف إليه ماءً باردا على حين أن بالنسبة إلى أولئك يجب أن نضيف إليه ماءً حارا . . . فإن لم يكن اذن أي من الاحساسين أصدق من الآخر تكن نتيجة ذلك أن الماء ليس في ذاته لا حارا ولا باردا . إذا قلنا أن الماء يبدو مختلفا باختلاف الأشخاص فهذا يعني - ان كانت جميع الاحساسات صادقة - أن الماء بارد وحار معا[1] ». ان المهم بالنسبة إلى الحكيم الأبيقوري - بما أنه يعيش في المجتمع مع ذاته - انما هو أن يعلم ما إذا كان هذا الماء الذي يجده باردا مزعجا له أو غير مزعج وإذا كان بحاجة إلى زيادة سخونته أم لم يكن[2] . ان قيمة الاحساس عند أبيقور تكمن في امكانية أن يتعايش الانسان بفضله مع المحيط الذي يعيش فيه سواء كان محيط المجتمع أو الطبيعة !

٢- الحدس الذهني أو التوقع :

إن الاصطلاح الذي استخدمه الأبيقوريون للدلالة على هذا المعيار هو Prolepsis πρόληψις لا يعني كما يترجمه البعض التصور العقلي Concept لأنه لا شيء أغرب على فلسفة أبيقور كما يقول جان بران من هذا الاصطلاح العقلاني[3] ، بل يعني تلك الأفكار التي تتشكل من خلال الأحساسات السابقة فتتيح نوعا من الحدس أو التوقع بالنسبة لتسمية شيء ما نبحث عنه ؛ إذ لايمكننا أن نبحث عنه بدون أن نعرف أولاً ما الذي نبحث عنه ؛ فعندما نتساءل مثلا : هذا الحيوان الكائن هناك ، أهو فرس أم ثور ؟ يجب أن يكون لدينا بالتوقع معرفة سابقة بكل من شكلي الفرس والثور . وبعبارة

---

(١) نقلا عن : جان بران : الفلسفة الأبيقورية ، تعريب وتعليق جورج أبوكسم ، الأبجدية للنشر ، دمشق بسوريا ، ١٩٩٢م ، ص ٥٥ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) نفسه ، ص ٥٧ .

أخرى ، نحن لا نستطيع تسميتها دون أن يكون لدينا بفضل الحدس أو التوقع معرفة سابقة بشكليهما .

وقد شغل مؤرخو الأبيقورية بتأويلات عديدة لهذا التوقع الأبيقورى ؛ إذ يصفها شيشرون بأنها معارف فطرية immatae cognitiones ، واتفق معه فى ذلك دى ويت De Witt الذى اعتبر أن هذه المعارف الفطرية هى لب مذهب أبيقور وأورد حججًا على ذلك أمثلة من الغرائز الحيوانية أوردها لوكريتيوس . أما شتاينهارت Steinhart فيرى أن التوقع خيال أو صورة إدراك حسى فردى يستمر فى الفكر ويمكن استدعاؤه إراديًا بهدف موازنته أو مقارنته بإحساسات حاضرة . وهذا الرأى يختلف مع ما قاله ديوجين اللايرتى من أن التوقع فكرة عامة وليس فكرة جزئية[١].

خلاصة القول أن هذه الحدوس الذهنية أو التوقعات التى يعتبرها أبيقور أحد معايير المعرفة إنما هى عبارة عن إحساسات متكررة مطردة تجعل من صورة الشئ منطبعة فينا بكل وضوح مما يسمح لنا عند الإحساس بنفس هذا الشئ حاضرًا أمامنا أن نسارع إلى إدراكه مباشرة والإشارة إليه وتسميته .

٣- المشاعر أو الانفعالات :

تمثل المشاعر The Feelings أو الانفعالات المعيار الثالث للحقيقة والمصدر الثالث للمعرفة . وقد حصر هذه المشاعر أو الانفعالات فى اثنين رئيسيين هما : اللذة والألم اللذين يقوداننا فى سلوكنا إزاء الأشياء وفى التمييز بين ما ينبغى الاتجاه إليه وما ينبغى الابتعاد عنه وتجنبه .

ولما كانت هذه المشاعر أو الانفعالات تتولد عن الإحساسات شأنها فى ذلك شأن الحدوس الذهنية أو التوقعات ، فهى معيار للحقيقة لايقل عنهما أهمية ؛ إذ أن كل إحساس هو مناسبة لتولد الشعور باللذة أو بالألم وهذا الشعور له أهميته السلوكية القصوى لأنه هو الموجه للسلوك وهو نقطة الانطلاق للاختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب أن نبتعد عنه أو نتركه .

---

(١) أنظر : نفسه ص ٥٧-٥٨ .

وأيضًا : جلال الدين سعيد ، نفس المرجع السابق ، ص ٥١-٥٢ .

وعلى ذلك فإن « الملذات والآلام هي - على حد تعبير دى ويت - بمثابة إشارات مرور أو توقف على كل مستويات الوجود »[١] ، سواء كان الوجود الفردى أو الوجود الاجتماعى ؛ فما نشعر به من لذة أو من ألم هو الموجه لسلوكنا سواء على مستوى الحياة الشخصية الفردية أو فى حياة الفرد الاجتماعية وعلاقاته بالآخرين[٢] .

٤- الإدراكات المباشرة للعقل (تمثلات الفكر الحدسية) :

أشار ديوجين اللايرتى إلى هذا المعيار الرابع للحقيقة عند الأبيقوريين مستندًا إلى ما ورد لدى أبيقور فى « رسالة إلى هيرودت »[٣] وإلى واحدة من « الحكم الأساسية »[٤] حيث استخدم أبيقور عبارات لخصها ديوجين فى « تمثلات الفكر الحدسية أو الإدراكات المباشرة للعقل أو للفكر φανταστική τῆς διανοίας - Phantastikê » .

ورغم أننا هنا أمام أكثر نقاط الفلسفة الأبيقورية غموضًا ، إلا أنه من المفيد هنا أن نميز بين البداهة المبنية على إحساسات سابقة وهذا هو موضوع الحدس الذهنى أو التوقع ، وبين البداية التى تتعلق باللامنظور أو اللامحسوس مثل ما يتعلق فى الفلسفة الأبيقورية بإدراك الخلاء أو الذرات أو لاتناهى الأكوان أو بعبارة أخرى ما يتعلق بإدراك البناء العقلى للكون بحسب تعبير برييه[٥] .

---

(١) نقلاً عن : جان بران : نفس المرجع السابق ، ص ٦٠ .

(٢) أنظر : George K. Strodach: Op. Cit., p. 40

وأيضًا : ألبير ريفو : نفس المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

(٣) راجع : أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، الفقرات ٣٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٦٢ من الترجمة العربية السابق الإشارة إليها ، ص ١٧٦ ، ص ١٧٩-١٨٠ ، ص ١٨٣ .

(٤) أنظر الترجمة العربية لـ «الحكم الأساسية» لأبيقور فى نفس المرجع السابق ، فقرة xxiv ص ٢١٢ .

حيث يقول أبيقور :

« إن أنت رفضت إحساسًا ما دونما تمييز بين الظن الذى ينبغى إثباته وبين المعطى الحقيقى للإحساس ، أو بين المشاعر وبين التمثلات الحدسية للفكر ، فإن رأيك الباطل هذ سينسحب على الإحساسات الأخرى ، وستهدم بالتالى المعيار ذاته . وإن أنت اعتبرت من جهة أخرى أن ما يحتاج من بين تخميناتك إلى إثبات لايقل يقينًا عما ليس فى حاجة إلى برهان ، فإنك لن تتخلص من الخطأ وستجعل كل استدلال وكل حكم متعلق بالحق وضده أمرًا ممتنعًا » .

(٥) أنظر بريبه : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

إن إدراك البناء العقلي للكون يقع تحت اللامنظور ADELA الذى ينأى عن الإحساسات المباشرة . ومن ثم لابد من تلك الإدراكات المباشرة للعقل . وقد عبر لوكرتيوس عن ذلك حينما قال « إذا اعتقدت بأن الذرات لايمكن إدراكها بأى نظرة خاطفة يلقيها الفكر فأنت على خطأ عظيم من أمرك »[1] وحينما قال أيضًا « إن الفكر هو الذى يسعى إلى أن يفهم ماذا يوجد فى اللامتناهى ، خارج أسوار العالم حيث يبغى العقل أن يمد نظره وحيث يحلق بحرية بصر الروح »[2].

ولعلنا بذلك نكون قد فهمنا إلى حد ما طبيعة هذا المعيار الرابع من معايير المعرفة الأبيقورية ، أو على الأقل أدركنا دوره ؛ فهذا الحدس الذى يعاين الكون فى جملته ويجاوز حدس الحواس البسيطة هو ما يضعنا - على حد تعبير بريه - أمام مشهد الآلية العامة للذرات أو الجواهر الفردة ، أنه بداهة من نوع خاص غير بداهة الإحساس وإن كانت بداهة فورية ومباشرة مثلها[3].

ويبدو مما سبق أن هذه المعايير الأربعة تعود إلى الإحساس فى المقام الأول ، وربما يمكن تفسير الغموض الذى عالج به أبيقور ولوكريتيوس ما يسمى بالحدس الذهنى (التوقع) وما يسمى بالإدراكات المباشرة للعقل على أساس أنهما كانا لايريدان أن يعترفا بمعيار دقيق للمعرفة غير معيار الحس . ولما كانت هناك كائنات لايمكن أن تدرك عن طريق الحواس ، فقد وجد أبيقور نفسه مضطرًا لأن يتحدث عن معايير أخرى تفوق هذه الحواس وتعلو عليها .

وعلى كل حال ، فإن القاعدة الصحيحة والأساسية للمعرفة الأبيقورية هى التشبث بالمنزلزق به من الإحساسات المحددة . وهذه القاعدة لاتصدق فقط على ما يقدمه الإحساس المباشر من إحساسات ، وإنما ينبغى أن تصدق أيضًا وتكون حجة كذلك على ما يتأتى إلينا من أفكار أو صور غير تامة وجزئية عن الظواهر الجوية والسماوية ، وكذلك عن الأشياء غير المرئية التى تدرك منها أنفسنا أثرًا مبهمًا لايستطيع الإمساك به إلا النفوس العاقلة الممتازة .

(١) Lucretius: Op. Cit., Liber II (739-740) Eng. Tran., p. 275.

(٢) Ibid. Liber II (1040-1047), Eng. Tran., p. 291.

(٣) إميل بريه : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
وانظر أيضًا : G. Strodach: Op. Cit., p. 39.
وكذلك : جان بران : نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٦٢ .

إن المهم فى كل الأحوال أن تتجنب فى رأى أبيقور ما يسمى عند الفلاسفة الآخرين بالأفكار أو المبادئ الفطرية . وأن تتمسك فقط بكل ما يأتينا من إحساسات حول كل الأشياء والظواهر . وإن كانت بعض الأشياء أو الكائنات تؤثر فينا تأثيرات غامضة ولاتبعث إلينا إلا بصور مبهمة عنها فإنه لابد أن نتشبث بالموثوق منها وأن نكون عدة فروض متساوية فى احتمالها للحقيقة من هذه التأثيرات لنختار من بينها ما هو أجدر بالاختيار .

على أن هذه الفروض التى سنختار من بينها ما يصلح لفهم أو معرفة الظاهرة الغامضة علينا لن يكون أى منها مقبولاً إلا إذا برره شاهد قوى من الحس أو إن لم يعارضه شاهد موثوق به من الحس[1].

ثالثاً : فلسفة الطبيعة :

يحدد أبيقور الهدف من دراسة الطبيعة حينما يقول « لولا الاضطراب الذى يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت ، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا ، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة »[2] . وحينما يقول « أنه لايمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة »[3]. فالهدف من دراسة الطبيعة هو نفسه هدف الحديث عن المعرفة ومصادرها إنما هو تخليص الإنسان من الاضطراب والمخاوف والقلق والوصول إلى الحياة الهادئة الآمنة التى يملؤ الإنسان فيها الإحساس بالسعادة واللذات الخالصة .

وتستند فلسفة الطبيعة عند أبيقور وأتباعه على مبدأين يؤكدان الطابع المادى الذى يميز تفسيرهم للطبيعة ، وهما :

١- لاشئ يأتى من لاشئ Nothing arises from nothing

ورغم أن هذا يعد مبدأ عامًا من مبادئ تفسير الطبيعة لدى فلاسفة اليونان جميعًا ، إلا أن الذريين القدماء (لوقيبوس وديمقريطس) وأبيقور قد أكدوه ، وربما كانت الإضافة

---

(١) أنظر : أبيقور : رسالة إلى فيثوقلاس : الترجمة العربية لجلال الدين سعيد بنفس المرجع السابق الإشارة إليه ، فقرة (٨٨) ، ص ١٩٢ .

(٢) أبيقور : الحكم الأساسية ، رقم XI الترجمة العربية ، ص ٢١٠ .

(٣) نفسه ، رقم XI ص ٢١٠ .

الأبيقورية على السابقين هي أنه حاول تبريره قائلاً في « رسالة إلى هيرودوت » : « أنه لايولد شئ من لاشئ ، وإلا أمكن لكل شئ أن يتولد عن كل شئ دونما حاجة إلى أى بذر . ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعها ، إذ أنها ستتحول إلى أشياء غير موجودة . فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن ، وسيبقى هو عينه إلى الأزل . وفعلاً لايمكن للكون أن يتحول إلى شئ إذ لايوجد شئ خارجه ليلج فيه ويحدث فيه التغير »[1].

إن هذا المبدأ قد ساعد الأبيقوريين على تأكيد النظام الثابت للأشياء في الطبيعة ، فلكل شئ علته وسببه . وإذا لم يكن ذلك لحدثت الأشياء عفواً وكيفما اتفق[2].

ولما كان لكل مبدأ أبيقورى عادة جانبين ؛ جانب علمي وآخر أخلاقي ، والجانب العلمي غالبًا ما يدعم ويؤيد بقوة الجانب الأخلاقي ، فقد استخدم لوكريتيوس هذا المبدأ ليشرح ويوضح التناسق في الطبيعة وثبات أنواعها . كما استخدمه كذلك كسلاح قوى في حرب الأبيقورية ضد الخرافة والخوف والدين الشعبي[3].

إن الأبيقوريين كانوا يعتقدون إذن إن العلم ليس من أجل العلم ، وإنما من أجل تحقيق السعادة للإنسان.

٢- لاشئ يذهب إلى العدم Nothing passes away into nothingness

عبر أبيقور صراحة عن هذا المبدأ في النص السابق حينما قال « ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعًا » . فالأبيقوريون يعتقدون في بقاء العالم على ما هو عليه رغم أن الأشياء والجزئيات المفردة بداخله تولد وتفنى ؛ فالأجسام عند أبيقور تنقسم إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة والأجسام الثانية لاتتجزأ ولاتتغير وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا الا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود ، وأن تبقى ، على العكس ، بعد انحلال المركبات ، عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر انحلالها بأى وجه من الوجوه »[4].

---

(١) أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، فقرة (٣٩) ، الترجمة العربية ، ص ١٧٦ .

(٢) أنظر : G. Strodach: Op. Cit., p. 13.

(٣) Ibid., p. 13-14.

(٤) أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، فقرة (٤١) ، ص ١٧٧ .

إن أبيقور يرى أنه إذا ما تبددت الأشياء أمام حواسنا ، فإن هذا لايعني أنها قد تبددت تمامًا أو فنيت على الإطلاق ؛ فمجموع الأشياء أو العالم ككل سيظل باقيًا كما هو . فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل »[١] وهذا الاعتقاد الأبيقوري هو أقرب ما يكون إلى اعتقادنا اليوم بما يسمى بمبدأ عدم فناء المادة[٢].

(أ) التفسير الذري للعالم الطبيعي :

يتألف الكون عند أبيقور من « أجسام ومن خلاء . والإحساس هو ما يثبت لنا في كل المناسبات وجود الأجسام . كما أن ما يقودنا إليه الاستدلال من تخمينات حول اللامرئي إنما يحصل بالضرورة بمقتضى هذا الإحساس ... ومن جهة أخرى لو لم يوجد ذلك الشئ الذي نسميه الخلاء أو الفضاء لما أمكن للأشياء أن تحتل حيزًا ولا أن تتحرك »[٣].

إن الفرض الأساسي لفلسفة الطبيعة الأبيقورية هو إذن وجود الخلاء أو الفضاء الشاسع من جانب ووجود الأجسام المتكثرة من جانب آخر : « فالكون لامحدود من حيث عدد الأجسام وامتداد الخلاء ؛ ذلك أنه لو كان الخلاء لامحدودًا وعدد الأجسام محدودًا لما بقيت هذه الأجسام في أي مكان ولانتشرت وتشتت في الخلاء اللامحدود . . ومن جهة أخرى لو كان الخلاء محدود لما اتسع مكان للأجسام التي هي بعدد لامحدود »[٤].

أما عن طبيعة هذه الأجسام اللامحدودة فهي الذرات اللامنقسمة التي تتكون منها الأجسام المركبة . وهذه الذرات تتنوع أشكالها بصورة غير محدودة[٥]. والدليل على وجود هذه الذرات أو الأجسام اللامنظورة هو وجود ظواهر من قبيل قوة الريح والروائح والأصوات التي تنتشر والتبخر والبلى أو النمو البطئ . أما مسألة اتصال المادة الذي

---

(١) نفسه ، فقرة (٣٩) ، ص ١٧٦ .
(٢) أنظر : G. Strodach: Op. Cit., p. 14-15.
(٣) أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، فقرة ٤٠ ، ص ١٧٦ من الترجمة العربية .
(٤) نفسه ، فقرة ٤٢ ، ص ١٧٧ .
(٥) نفسه ، فقرة ٤٣ ، ص ١٧٧ .

يلوح أن الحواس تشهد بوجوده، فهو وهم كوهم من يرى قطيعًا من الغنم من بعيد فيحسبه بقعة بيضاء ثابتة[١].

إن أبيقور رغم تمسكه بالإطار العام للنظرية الذرية القديمة للوقيبوس وديمقريطس إلا أنه قد تمسك فى ذات الوقت فيما يرى شراحه باستقلاله الفكرى بشكل عجيب إلى حد أنه لم يكن يعفي أساتذته من الذريين من انتقاداته الحادة . وكان يحاول دائمًا الاستفادة من نتاج فلسفات الطبيعة التى تنصله عنهم خاصة نتاج أرسطو واستراتون والرياضيين .

ومصداق ذلك نجده فى أنه رغم اتفاقه مع سابقيه من الذريين فى القول بوجود الخلاء اللانهائى الذى يحوى عددًا لامتناهيًا من الجسيمات الذرية التى يختلف بعضها عن البعض فى الانشطار والأوضاع والأحجام[٢] يختلف معهم فى نقطتين هامتين ؛ أولهما : أن الذرات غير قابلة للقسمة فى الواقع بسبب صلابتها الخارقة للعادة ولكنها عقليًا تنقسم إلى عناصر أدق متجانسة متحدة الشكل متلاحمة فى الذرة وإلى هذه الأوضاع المتنوعة لهذه الوحدات الأولية المتماثلة يرجع سبب اختلاف الأشكال الذرية . ثانيهما : أنه يرى أن الذرات لاتستمد حركتها من دافع خارجي كصدمة مثلاً أو عاصفة يعجز الفكر عن تفسيرها ! إن فى كل ذرة من البداية ومن طبيعتها حركة هى جزء من جوهرها . فكل ذرة لها ثقلها الذى يحركها فى خط عمودى من الأعلى إلى الأسفل فى الخلاء اللانهائى ما لم يعترض خط سيرها سبب خارجي يجعلها تحيد عنه ويغير اتجاهها[٣].

ولقد أثارت هذه الآراء الجدل بين نقاد أبيقور ، وأهم ما وجه إليه من نقد أن الحديث عن الثقل الذى يجعل الذرات تتحرك فى خط عمودى من الأعلى إلى الأسفل فى الفضاء اللانهائى يعد حديثًا منافيًا للعقل ومضاد للصواب لأنه ليس فى الفضاء اللانهائى علو أو سفل ! ولكن ربما يكون رد أبيقور على هذا الانتقاد أنه لم يكن هناك فى الواقع علو وسفل مطلقين ، ولكن من خلال وضعنا ومكاننا يمكن الحديث عن علو وسفل نسبيين حتى يمكننا فهم حركة سقوط الذرات[٤].

---

(١) برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

وراجع : Lucretius: Op. Cit. (305-335), Eng. Trans. p. 252 F.F.

(٢) أنظر : ريفو : نفس المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

وأيضًا : G. Strodach, Op. Cit., pp. 17-19.

(٣) ألبير ريفو : نفس المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٤) نفسه ، ص ١٨٧ .

وراجع : أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، فقرة (٦٠) ، الترجمة العربية ، ص ١٨٢-١٨٣ .

وإذا سلمنا مع أبيقور بهذه الحركة من أعلى إلى أسفل فى خط عمودى للذرات ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو : كيف يمكن لهذه الذرات أن تتلاقى وحركتها على هذا النحو العمودى ؟!

هنا نجد أن أبيقور يقدم فرضًا جديدًا يسميه انحراف الذرات Pareklisis ؛ فلكى يتاح للذرات أن تتلاقى يتحتم أن يميل بعضها عن خط سيرها العمودى مكونة من خط انحرافها مع الخط العمودى زاوية حادة على أضيق ما يكون تزداد انفراجًا كلما زادت مسافة سقوطها . ورغم الانتقادات التى وجهت لهذا الفرض خاصة من جانب الرواقيين ، إلا أن صاحبه يرى فيه فرضًا طبيعيًا سهل المأخذ مادمنا لانستطيع أن نجد أى فرق بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية[1] ، فضلاً عن أن هذا الفرض إن لم تدركه بالبداهة الحسية لأنه مما لايقع فى إطار الإدراك الحسى ، إلا أنه من البداهات التى نعرفها عن اللامرئيات ولاتكذبها الظواهر الحسية ، ذلك أننا ندرك ظاهرة أكيدة ونتحقق منها بالملاحظة الحسية وهى ظاهرة الإرادة الحرة . فنحن نحس مباشرة بالفرق بين حركة الجسم الطبيعية والحركة التى تصطنعها النفس ونعى مباشرة ذلك التباين بين الحركة الإرادية أو الحرة وبين الحركة الناتجة عن دفعة خارجية . ويمكن القول بناءًا على ذلك أنه إذا كان الانحراف موجودًا فى مركب مثل النفس كما تثبت ذلك البداهة فلابد أن يكون موجودًا فى الذرات المركبة[2].

وعلى أى حال ، فلقد استطاع أبيقور أن يفسر لنا كيفية نشأة العالم من خلال هذا الفرض ، فرض « انحراف الذرات » ، إذ أن النتيجة المترتبة على تلاقى الذرات نتيجة انحرافها هى تكون ما يسمى بالنويات أو التجمعات الذرية - بالغة ما بلغت من الصغر - من ذرات متماثلة أو قابلة بسبب شكلها ووحدة اتجاهها أن تتداخل فيما بينها . وعلى ذلك تتكون أنماط مختلفة من هذه النويات فمنها الصلبة ، ومنها السائلة . ولنلاحظ أنه حتى فى هذه التجمعات الذرية المتكتلة نجد الذرات محتفظة بحركتها الخاصة ؛ فهى وإن بدت فى الظاهر ساكنة فإنها تستمر فى حركتها باهتزاز واختلاج داخلى لاينقطع .

---

(١) أنظر : ألبير ريفو : نفس المرجع السابق ، ص ١٨٧ .

(٢) برييه : نفس المرجع السابق ، ص ١١٠ .

وراجع : Lucretius: Op. Cit., Liber II (250-295), Eng. Trans. pp. 249-251.

ـــومن هنا فإن الجسم الصلب يتكون من تشابك مجموعة من الذرات . والجسم السائل كذلك ، لكن للأول قشرة رقيقة متماسكة تضم مجموعة من الذرات الحرة المنحلة الرباط . أما الهواء أو البخار فهو مؤلف من ذرات حرة لاشئ يضمها سوى التوازى الموجود فى خط سيرها . ولاشك أن الحركة الدائبة للذرات فى هذه المكونات يؤكد أن المحيط الخارجى لأى جسم لايكف عن التبدل من حال إلى حال ، فضغط الذرات الثقيلة فى كل لحظة يدفع أو يبعد ذرات أخرى أخف تنبعث من أشد الأجسام صلابة . وفى كل لحظة نجد فى الفراغ ذرات كثيرة متناثرة تنضم إلى الكتلة المؤلفة فتزيد من حجمها أو تعوضها عما فقدته من ذرات[1].

وعلى هذا النحو تتكون العوالم المختلفة داخل هذا الكون الشاسع . وتتكون الأفراد الجزئية من الأشياء والكائنات على السواء . وها هو أبيقور يشرح ذلك فى رسالته إلى فيثوقلاس بقوله : « ينشأ عالم ما عندما تتدفق ذرات من نوع خاص من عالم آخر أو من عدة عوالم أو من الفضاء الخلوى الفاصل بين العوالم . فهذه الذرات تتكتل تدريجيًا وترتبط بعضها بالبعض وتنتقل عند الاقتضاء من مكان إلى آخر ، وتتلقى باستمرار تيارات من الذرات تصلها من مناطق أخرى حافلة بها إلى أن تبلغ مرحلة الاكتمال والاستقرار ، وتبقى هذه التشكيلة طالما صمدت الأسس أمام النمو المتزايد . ولايكفى أن تتراكم الذرات أو أن تحدث دوامة فى الخلاء لكى ينشأ بالضرورة عالم فينمو إلى حد أن يصطدم بعالم آخر . إذ أن ذلك يتناقض مع الظواهر . ولم تنشأ الشمس والقمر والأفلاك الأخرى على حدة قبل أن تنضم إلى العالم ، بل هى نشأت معه فى آن واحد وتكونت بتكتل وتدوّم عدد من الذرات الدقيقة التى لها طبيعة الماء أو النار أو الاثنين معًا . ذاك ما يوحى به الإحساس »[2].

إن أبيقور يعتقد إذن فى وجود عوالم عديدة لها نفس خصائص عالمنا هذا ، وقد تختلف عنه بعض الشئ . فالعدد اللامحدود من الذرات المتحركة فى خلاء شاسع لامحدود قد مكناه من تصور وجود مثل تلك العوالم الأخرى التى تتشابه فى ظروف تكوينها وإن اختلفت التفاصيل فى كل منها[3]. وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الأبيقورى لم يكن ممكنًا إخضاعه فى عصر أبيقور للتجربة الحسية ، إلا أنها استنبطت

---

(١) ألبير ريفو : نفس المرجع السابق ، ص ١٨٧-١٨٨ .
وراجع : أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، الفقرات ٤٢-٤٣-٤٤ ، الترجمة العربية ، ص ١٧٧-١٧٨ .

(٢) أبيقور : رسالة إلى فيثوقلاس ، الفقرة ٩٠ - الترجمة العربية ، ص ١٩٣ .

(٣) أنظر : أبيقور : رسالة إلى هيرودوت ، فقرة (٤٥) ، الترجمة العربية ، ص ١٧٨ .

فيما يقول أبيقور مما « يوحي به الإحساس » . فضلاً عن أنها اعتقادات قابلة للتحقق منها بالتجربة الحسية ذات يوم ! ولاشك أن العلم المعاصر قد أثبت صدق تلك الاعتقادات وأثبت أن عالمنا هذا ليس إلا أحد العوالم الموجودة في هذا الكون الشاسع الذي لم نحط بكل أبعاده علمًا حتى الآن !! .

(ب) وجود النفس

إن نظرية النفس عند أبيقور تختلف بلاشك اختلافًا جذريًا عن مثيلتها لدى أفلاطون وأرسطو ؛ فهو يعارضهما معارضة كاملة حينما يؤكد على مادية النفس وعلى فنائها بفناء الجسد . فأبيقور يقول صراحة بأن « النفس جسم يتركب من جزيئات (ذرات) دقيقة منتشرة في كامل الجسد ، وأنها أشبه ما يكون بنفس مختلط بالحرارة إذ هي مماثلة من جهة للنفس ومن جهة ثانية للحرارة »[1].

إن النفس عند أبيقور إذن تتكون من نوع معين من الذرات هي الذرات الهوائية النارية وذرات أخرى أكثر خفة ولطافة هي علة الإدراكات الحسية وأساس الوظائف العقلية للنفس . وقد أشار إليها أبيقور بقوله « إلا أن جزءًا معينًا من النفس يتميز عن النفس والحرارة برقته المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسد . وهو ما تشبته بكل بداهة قوى النفس وانفعالاتها وسرعة حركاتها وتأملاتها »[2].

وهذه الذرات النفسية لاتتوسط نظام ذرات الجسد كما قال بذلك ديمقريطس ، بل هي منتشرة في « كامل الجسد » حيث تملأ الفراغات أو الانفراجات أو المسام التي تتركها الذرات الجسمية فيما بينها . أما الذرات الأخف والألطف فهي من بين الذرات النفسية جميعها يمكن أن يكون مكانها الصدر .

إن هذا التركيب الذري للنفس أتاح لأبيقور الوصول إلى العديد من النتائج الهامة ؛ وأولها : أن النفس مادامت مركبة من ذرات فإنها لن تستطيع بالطبع مواصلة الحياة بعد انحلال الجسد وفنائه[3]. وعلى ذلك فسر أبيقور ظاهرة الموت بأنها نتيجة انحلال الذرات النفسية وتوقفها عن الإحساس والإدراك . إذ أن الموت في نظره هو انعدام الإحساس[4].

(١) أبيقور : نفس المرجع السابق ، فقرة (٦٣) ، ص ١٨٤ .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه ، فقرة (٦٥) ، الترجمة العربية ، ص ١٨٤-١٨٥ .
(٤) نفسه .
وانظر أيضًا : Copleston (F. S. J.) : Op. Cit., p. 149.

وثانيها : إن الخوف الذى يعترى الإنسان مما سيلاقيه فى الحياة الأخرى ليس إلا ضربًا من الأوهام لأن العالم طبقًا لهذا التفسير الأبيقورى وتبعًا لتصوره للنفس يسير وفقًا لهذه العلل الميكانيكية mechanical causes الآلية ومن ثم فليس هناك حاجة إلى التسليم بأى غائية من قبيل ما كان شائعًا عند الرواقيين[١].

ثالثها : أن الموت هو لاشئ بالنسبة إلينا ، إذا أنه - كما أشرنا فيما سبق - هو الانعدام الكلى للإحساس . ولما كان كل خير وكل شر إنما هو إحساس ، وموت الإنسان يعنى فقدانه لإمكانية الإحساس فهو ليس شرًا كما أنه ليس خيرًا . فهو على حد تعبير أبيقور فى رسالته إلى مينيسى : « لايكون عندما نكون ، وعندما يكون فنحن لانكون » . وعلى هذا « فالموت لايعنى الأحياء ولا الأموات لأنه لايمت بصلة إلى الأحياء ، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين »[٢].

لم يعد الموت إذن فى نظر أبيقور موضوعًا لأى تأمل فلسفى توجهه اعتبارات أخروية بل أصبح مجرد حادث فسيولوجى لا أهمية له لأن تجربة الموت لم تعد موجودة[٣]. ولاشك أن هذه الأقوال كانت بالقياس إلى عصرها تعد أقوالاً ثورية وخطيرة ، فقد كانت الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية قد جعلت من الموت من الموضوعات الأساسية لتأمل الفيلسوف ، بل إن سقراط وكذلك أفلاطون كانا يُعلمان أن « التفلسف هو التدرب على الموت »[٤].

(جـ) وجود الآلهة :

قد نتصور أن هذه الفلسفة المادية ذات النزعة الإنسانية التجريبية لأبيقور لم تتسع للحديث عن الوجود الإلهى ! لكن على العكس من ذلك ، فأبيقور يرى « أن الآلهة موجودة وهو على يقين من وجودها »[٥]. كل ما هنالك أنه فى ضوء ذلك التصور المادى الآلى لكل ما فى العالم الطبيعى ، قدم تصوره لوجود الآلهة على نحو تشبيهى تجسيمى

---

(١) Copleston: Ibid.

(٢) أبيقور : رسالة إلى مينيسى : فقرة (١٢٥) ، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

(٣) جان بران : نفس المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(٤) نفسه ، ص ٩٤ .

وراجع :

Plato: Phaedo, p. (64)

: Theatetus (176 a)

(٥) أبيقور : نفس المصدر السابق ، فقرة (١٢٤) ، ص ٢٠٤ .

إنسانى anthropomorphically ؛ فهى مركبة من ذرات هى الأخرى وإن كانت هذه الذرات أكثر لطفًا ودقة من الذرات النفسية ؛ فهى ذرات ذات طبيعة أثيرية أو شبه جسمية . والآلهة كالبشر فى مظهرهم ؛ فهم يتوالدن ويأكلون مثلما يفعل البشر[١].

إن الكافر فى نظر أبيقور ليس الذى ينكر وجود الآلهة ، بل هو « من ينسب إليها صفات وهمية كالتى ينسبها الجمهور . إن ما يثبته الجمهور لايقوم على أفكار بديهية وإنما على افتراضات كاذبة »[٢].

ولكن من أين اتى أبيقور بهذا اليقين بوجود الآلهة !! إن هذا اليقين مصدره تلك المعرفة البديهية الطبيعية الموجودة لدى كل البشر عن وجود الآلهة ، وإذا ما أردنا أن نعرف أصل هذه المعرفة ، فعلينا أن نطلبه فى صور الكائنات الجميلة القديرة التى نراها فى أحلامنا والتى ليست إلا صورًا وأشباهًا تصدر عن الآلهة .

إن لدينا جميعًا تصورًا قبليًا عنها هو أنها كائنات سعيدة مغتبطة دائمًا ولايعكر صفوها معكر . لكن عامة الناس كثيرًا ما يقرنون بين هذا التصور القبلى وبين العديد من الظنون والأوهام التى يرى أبيقور أنها خاطئة ؛ مثل أن الآلهة تعنى بشئون العالم وأنها تملك إيذاء البشر . ومن ثم فإن الناس تمتلئ حياتهم بالخوف منها ويقدمون لها الأضاحى والقرابين ويسألونها المدد والرضى ! وهذه معتقدات باطلة وأساطير ينبغى التخلى عنها فى نظر أبيقور لأن الكائن الذى يحيا فى سعادة وطمأنينة كاملتين لايمكن أن تساوره الهموم والمشاعر التى نعزوها إلى الآلهة . إن علم الطبيعة بكامله يثبت أنه لا العالم ولا أى جزء من أجزائه ولاحتى تاريخ البشرية يرجعنا إلى الإله باعتباره علته !! ولذلك فعلى الناس الا يطلبوا من الآلهة شيئًا وخاصة ما يمكننا أن نحصل عليه بأنفسنا[٣] . إن الحكيم الحق عند أبيقور هو من يدرك أن السكينة ataraxia التى يحققها بمعارفه وتأملاته الفلسفية تجعله إلهًا حقيقيًا يعيش وسط الخيرات الخالدة رغم وجوده بين الآدميين[٤].

---

(١) Copleston: Op. Cit., p. 150.

(٢) أبيقور : نفس المصدر السابق ، ص ٢٠٤ .

(٣) أنظر : جان بران ، نفس المرجع السابق ، ص ٩٧

وكذلك : إميل برييه : نفس المرجع السابق ، ص ١١٧-١١٨ .

(٤) أنظر : أبيقور : الفقرة (١٣٥) وهى ختام رسالته إلى مينس ، ص ٢٠٨ من الترجمة العربية .

رابعًا : فلسفة الأخلاق :

إن الأخلاق الأبيقورية هى نتاج كل ما سبق من آراء أبيقورية ؛ إذ تستند على دعامتين هما : النظرية الحسية ذات النزعة التجريبية فى المعرفة الإنسانية ، والتفسير المادى الذرى للعالم الطبيعى . ويبدو هذا من أن الأخلاق الأبيقورية تستهدف وصف الحياة السعيدة للإنسان وتهيئتها له عبر مظهرين اثنين أحدهما إيجابى والآخر سلبى[١] ، أما الإيجابى فيتلخص فى الدعوة إلى أن يعيش الإنسان حياة اللذة ويستمتع بطيبات الحياة . أما السلبى فيتلخص فى محاولة تخليص الإنسان من كافة المخاوف التى تقلق حياته مثل الخوف من الموت أو من الآلهة أو من عذاب الجحيم .

(أ) جوهر الأخلاق الأبيقورية :

حدد أبيقور جوهر الحياة الأخلاقية للإنسان والغاية منها فى لفظة واحدة هى « اللذة » ؛ « فاللذة هى بداية الحياة السعيدة وغايتها ، وهى الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التى ننطلق منها فى تحديد ما ينبغى اختياره وما ينبغى تجنبه ، وهى أخيرًا المرجع الذى نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارًا للخير الحاصل لنا »[٢] . ولكن هل معنى ذلك أن كل لذة وأى لذة تكون مرادفة للخير ومحققة للسعادة ؟!

يجيبنا أبيقور وبسرعة : أنه « لما كانت اللذة هى الخير الرئيسى والطبيعى فإننا لانبحث عن أية لذة كانت ، بل نحن نتنازل أحيانًا عن لذات كثيرة نظرًا لما تخلفه من إزعاج ، كما أننا نفضل عليها آلامًا شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح بعد مكابدتها طويلاً بالفوز بلذة أعظم . وعلى هذا الأساس فإن كل لذة هى فى ذاتها خير ، إلا أنه لاينبغى أن نبحث عن كل اللذات »[٣] .

وعلى ذلك ، فقد دارت الأخلاق الأبيقورية حول فكرتين محوريتين يبدو ظاهريًا أنه يصعب التوفيق بينهما ؛ وهما : الدعوة إلى اللذة التى هى فى نظرهم مسألة طبيعية وبديهية ؛ فالإنسان والحيوان على السواء يطلبانها فى الوقت الذى يتحاشيان فيه الألم منذ لحظة الميلاد :

---

(١) Strodach G.: Op. Cit., p. 71.

(٢) أبيقور : رسالة إلى مينيسى : فقرة (١٢٩-١٣٠) ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ من الترجمة العربية .

(٣) نفسه .

أما الفكرة الثانية فهى أن الحكيم الحق هو من استطاع تحاشى الآلام والمخاوف ومن ثم هو القادر على أن يعيش حالة الأتراكسيا ataraxia بما فيها من سلام للنفس وصفاء للعقل . ولما كان المرء لايستطيع الاستمتاع باللذة إلا وهو هادئ البال مطمئن النفس ، فإن الأبيقوريين قد بذلوا جهداً كبيراً فى محاولة تخليص الإنسان من آلامه ومخاوفه . فقد خصص أبيقور الثلث الأول من رسالته إلى مينيسى لهذا الأمر ، كما خصص له لوكريتيوس أكثر من أربعين بيتاً فى قصيدته « فى طبيعة الأشياء » وقدم أكثر من خمسة وعشرين حجة ليثبت أن النفس فانية وأنه لن يكون لها أى نوع من الحياة بعد الموت[١].

وصعوبة التوفيق بين هاتين الفكرتين ترجع إلى النتائج الخطيرة التى تترتب على تصديقنا لتلك التهم التى وجهت إلى أبيقور وأتباعه من أنهم كانوا دعاة للذة التى لا كابح لجماحها وللشهوة التى لا رادع لها . فنتائج الدعوة إلى هذه اللذة المتطرفة واضحة فهى تجلب من الآلام أكثر مما تجلب من السعادة لما فيها من إفراط ووهم ! ولاشك أن دعوة متأخرى القورينائيين - وهم دعاة اللذة المتطرفة - إلى الانتحار تخلصاً من الآلام وعدم الإحساس بالإشباع رغم ممارسة اللذات هى خير شاهد على ذلك . ولكن الحقيقة أن دعوة أبيقور والأبيقوريين إلى اللذة لم تكن بهذه الصورة المتطرفة التى كانت عند القورينائيين ، فضلاً عن أبيقور كان من السمو الأخلاقى لدرجة أنه كان محط إعجاب الكثيرين من أعدائه قبل أصدقائه ؛ فها هو سينكا وهو أحد زعماء الرواقية الكبار يستشهد ببعض تعاليم أبيقور ويقدرها ، ومثله فعل فورفريوس وهو الفيلسوف الأرسطى الأفلوطينى الشهير[٢].

وعلى كل حال ، فإن الأمر يقتضى البحث عن مفهوم اللذة عند أبيقور حتى يتضح لنا كيف أمكنه التوفيق بين ما تصور نقاده أنه يصعب فيه التوفيق !!

(ب) مفهوم اللذة ومراتب الرغبات :

إن مفهوم اللذة عند أبيقور لايتضح إلا بمقارنته بالمفهوم القورينائى للذة ؛ فالقورينائيون قد أخذوا برؤية هيراقليطس الحركية للعالم ، تلك التى تعتبر أن كل شئ

---

(١) Stoodach G.: Op. Cit., p. 71.

(٢) أنظر : اميل برييه ، نفس المرجع ، ص ١٢٠

فى حركة دائبة . ومن ثم فقد عرفوا اللذة كحركة خفيفة بينما الألم كحركة عنيفة ، فاللذة عندهم تشبه التموجات الوديعة التى يحدثها النسيم على سطح الماء فى حين أن الألم يشبه العاصفة التى تثيرها الرياح العنيفة . ولم يكن القورينائيون يقبلون تلك الحالة الثالثة التى قبلها ديمقريطس ودعا إلى أن الحكمة تكمن فيها وهى حالة الهدوء المقرونة بالمزاج المعتدل وانعدام الخوف . لقد كان أرستيبوس زعيم القورينائية وتلاميذه لايتصورون اللذة إلا فى حركة ، ولايهتمون إلا بالحصول على اللذات الحاضرة والاستمتاع بها بكل الوسائل[1].

أما أبيقور فيبدو أنه التقط الخيط كعادته من الذرين القدماء ، من ديمقريطس فأكد على أن اللذة التى يعنيها إنما هى تلك التى تحدث بشكل طبيعى ومن تلقاء نفسها عندما يتحقق التوازن الفسيولوجى فى الكائن الحى بفعل العمل الطبيعى للأعضاء . وها هو يوضح ذلك بقوله « عندما نقول أن اللذة هى الخير الأعلى فنحن لانقصد لذات الفاسقين ولا اللذات التى تقوم فى المتعة الجسدية كما يقوله البعض ، أما لأنهم لايوافقون على مذهبنا أو لأنهم يسيئون فهمه . إن اللذة التى نتحدث عنها تقوم فى غياب ألم الجسد واضطراب النفس »[2].

ولكن ليست اللذة كلها هى مجرد غياب الألم الجسمى أو انعدام الاضطراب النفسى ، لأن اللذة التى يتحدث عنها أبيقور ليست لامبالاة جثة هامدة ، بل هى مشاركة مباشرة فيما تتيحه الطبيعة للإنسان ، فهو « لايعرف كيف يتصور الخير إذا حذفت لذات الذوق والحب ، أو لذات السمع ، ولذات الأشكال المنظورة »[3].

إن اللذة عند أبيقور إذن هى تلك اللذة الحسية الهادئة التى تنتج عن مشاركة الإنسان فى الاستمتاع بما هو طبيعى بشكل مباشر ؛ تلك اللذة الناتجة عن الإحساس الفطرى بإشباع الرغبات . ومن هذه الزاوية فاللذة تنتج عن إزالة شعور ما بالألم نتيجة الحاجة إلى شئ ما سواء كان الحاجة إلى الطعام أم الحاجة إلى الشراب أو النوم . . . إلخ .

---

(١) أنظر : جان بران ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
وكذلك : جلال الدين سعيد : نفس المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(٢) Diogène Laërce: X, p. 131.
نقلاً عن : جان بران : نفس المرجع ، ص ١٠٣ .

(٣) Diogéne Laërce: X., 6

فلذة البطن مثلاً ليست كما تصورها القورينائيون حركة وجيشانًا ونهمًا ، بل هي تلك التي لايطلبها الإنسان منذ مطلع حياته إلا حينما يحتاجها أو يساوره ألم نتيجة عدم تلبيتها ؛ فالإنسان لايأكل إلا حينما يحس بالجوع ، ولايشرب إلا حين يحس بألم العطش . وبمجرد زوال ألم الجوع أو ألم العطش ولايعود يطلب شيئًا من الأكل أو من الشراب تتحقق له لذة البطن التي يقصدها أبيقور .

وإذا ما قر في أذهاننا هذا المفهوم الأبيقوري للذة لأمكننا حسب تصور أبيقور أن نميز بين الرغبات الإنسانية ونتبين تدرجها لنعرف ما ينبغي الاتجاه إليه والحرص على إشباعه من هذه الرغبات ، وما ينبغي أن نتجنبه من هذه الرغبات حتى لايتحول الشعور باللذة إلى شعور بالألم !

لقد قال أبيقور : « لابد من إدراك أن رغباتنا تنقسم إلى رغبات طبيعية وأخرى لاطائل من تحتها ، وأن الأولى بعضها ضروري وبعضها طبيعي فحسب . والرغبات الضرورية بعضها ضروري للسعادة ، وبعضها لسكينة الجسم والبعض الآخر للحياة كلها »[1].

وبناءًا على ذلك أمكن لديوجين اللايرتي وللمؤرخين للأبيقورية أن يميزوا لدى أبيقور ذلك التصنيف الثلاثي للرغبات ؛ فمن الرغبات رغبات طبيعية وضرورية مثل الرغبة في الأكل أو في الشراب أو في النوم وهذه رغبات لابد من إشباعها . وهناك رغبات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الرغبة في أكل نوع معين من الطعام الفاخر أو الرغبة في شراب نادر . وهناك ثالثًا رغبات لاهي طبيعية ولاهي ضرورية وهي تلك الرغبات التي تتولد عن ظن أجوف مثل الرغبة في الحصول على تاج أو تمثال ، أو أن نرغب في عيش مترف أو أن نطمح إلى غزو العالم[2].

والسؤال الآن هو : أي هذه الرغبات ينبغي على الحكيم الأبيقوري إشباعها ، وأيها يحقق اللذة المقرونة بالسعادة عند أبيقور ؟!

لقد خصص أبيقور عدة فقرات من رسالته إلى مينيسي للإجابة على هذا السؤال مبتدئًا بقوله « إن القول السديد في الرغبات هو الذي يرد كل تفضيل وكل اشمئزاز إلى

---

(١) أبيقور : رسالة إلى مينيسي : فقرة ١٢٨ ، الترجمة العربية ، ص ٢٠٥ .
(٢) أنظر : جان بران : نفس المرجع ، ص ١٠٩-١١٠ .

سلامة الجسم وقرارة النفس إذ فى ذلك تكمن الحياة السعيدة حقًا . فأفعالنا كلها ترمى إلى إقصاء الألم والخوف وحالما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس إذ لم يعد الكائن الحى فى حاجة إلى الاتجاه نحو شئ ينقصه أو إلى البحث عن شئ آخر يتمم به راحة النفس والجسم ».[١] ويتضح من ذلك أنه يفضل الاقتصار على ما هو طبيعى وضرورى من تلك الرغبات . وقد بذل أبيقور جهدًا فى تأكيد ذلك ؛ إذ أن « كل ما هو طبيعى يتيسر الحصول عليه ، وكل ما هو غير طبيعى يصعب مناله . والمتعة التى نجدها فى تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التى نجدها فى المآدب الفاخرة بشرط أن يزول الألم المتولد عن الحاجة . وأن قليلاً من الخبز والماء يجعلنا نشعر بلذة عظيمة إذا كانت الحاجة إليهما شديدة »[٢]. كما أن « التعود على العيش البسيط والقنوع هو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيدة وييسر لنا الاستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية . كما أنه يجعلنا عند وجودنا أمام ما لذ وطاب من الاكل قادرين على التمتع بذلك حق التمتع ، وهو أخيرًا ما يجعلنا لانخشى تقلبات الدهر »[٣].

إن السعادة عند أبيقور إنما تبدو أكثر ما تبدو لدى الإنسان البسيط القادر على التمتع بكل ما هو طبيعى وضرورى من رغبات لأنه هو القادر على إشباعها دون أن يطلب المزيد والمزيد ؛ « فالفقر المتزن مع حاجاتنا غنى وفير ، وعلى العكس من ذلك فالغنى فقر مدقع بالنسبة إلى من لايعرف حدودًا »[٤] . إن الحياة السعيدة عند أبيقور « لاتتمثل فى السكر المتواصل أو فيما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهى وأطعمة لذيذة ، ولافى التمتع بالنسوة والغلمان ، بل تتمثل فى العقل اليقظ الذى يبحث عن أسباب اختيارنا لشئ ما أو تجنبنا له والذى يرمى عرض الحائط الآراء الباطلة التى يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس »[٥].

ولاشك أن تلك الكلمات الأخيرة من أبيقور هى دعوة إلى إعمال العقل فى السلوك بشكل من الأشكال التى تتسق مع مذهبه العام ؛ فالعقل اليقظ الحكيم هو القادر على أن

---

(١) أبيقور : نفس المصدر السابق .

(٢) نفسه ، فقرة ١٣١ ، ص ٢٠٦ .

(٣) نفسه .

(٤) نقلاً عن : جان بران : نفس المرجع ، ص ١٠٩ .

(٥) أبيقور : نفس المصدر السابق ، فقرة ١٣٢ ، ص ٢٠٦ .

يحدد لنا ذلك التمييز السابق بين أنواع الرغبات ودرجاتها ، وهو القادر على أن يوجه سلوك صاحبه ويلزمه بالاقتصاد على ما هو طبيعي وضروري من هذه الرغبات لأن في ذلك الإكتفاء بما هو ضروري تكمن السعادة الحقة .

(جـ) مبدأ الأتراكسيا وحرية الحكيم :

إذا كان ممارسة اللذة المعتدلة والإكتفاء بما هو ضروري وطبيعي من رغباتنا سيحقق لنا التخلص من آلام الجسد ويحقق صحة الجسم ، فماذا عن صحة النفس ؟! وكيف يتجنب الحكيم الآلام النفسية وهي أشنع وأشد إيلامًا من آلام الجسد لأنها أكثر دوامًا واستمرارًا ؛ فهي لاتتعلق بالحاضر فقط وإنما تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل ؟!

إن جانبًا من هذه الآلام النفسية إنما يتعلق بلاشك بتلك اللذات الجسمية الذي إن لم تستحقق ولدت ألمًا ، وإن أشبعت طلبت المزيد ! ولعل هذا هو ما دعا كل من افلاطون وأرسطو إلى نقد اللذة الحسية حيث اعتبرا أنها غير ثابتة ؛ فالرغبة متى أشبعت وأرضيت تولد عنها رغبة بل رغبات أخرى أشد طلبًا للإرضاء وأعصى على الرضا .

إن ما أشرنا إليه في الفقرات السابقة يؤكد أن أبيقور كان واعيًا بمثل تلك الانتقادات التي ترجه إلى اللذة الحسية ولذلك فقد طالب بالاعتدال في ممارستها . لكن السؤال الذي كان عليه أن يجد إجابة له حتى نتجنب الآلام النفسية الناتجة عن عدم إشباع اللذات الجسدية في وقت ما من الأوقات هو : كيف نتجنب هذه الآلام النفسية ونحن لانملك في اللحظة الحاضرة إمكانية إشباع تلك الرغبات الجسمية ؟!

لقد لجأ أبيقور في إجابته على مثل هذا السؤال إلى فكرتي التذكر والحدس الذهني ، فهما يضعان حلاً لهذه المشكلة وهو من العمق السيكولوجي إلى حد يدعو إلى الدهشة – على حد تعبير ريفو[1] ؛ فمشاعرنا التي يؤديها إلينا الحس في وقت من الأوقات ترتبط بالوضع النفسي والحالة السيكولوجية التي نكون عليها في ذلك الوقت الذي تحدث فيه تلك المشاعر ؛ فإذا ما كنا حينذاك في حالة حزن وقلق واضطراب نفسي فإن المؤثرات اللطيفة لاتكاد تؤثر فينا مهما بلغت قوتها ، في حين أن أدنى ألم يجعلنا نحس ونتألم به في عنف لايقاوم .

---

(١) ألبير ريفو : نفس المرجع السابق ، ص ١٩٣ .

وعلى ذلك فيمكننا باستخدام الذاكرة والحدس تثبيت اللذة العابرة وتخفيف الألم الوقتى ؛ فبالذاكرة يمكننا استدعاء وتذكر اللذات الماضية وهذا فى حد ذاته لذة ، وبالحدس الذهنى أو التوقع يمكننا الرجاء فى لذات مستقبلية وتخيلها[١] .

إننا بهذه الوسائل نستطيع أن نستمتع بفن يمكن أن يطلق عليه « فن التمتع بالمشاعر السعيدة والتخلص من المشاعر الأليمة » ؛ فحينما تعرض لنا لذة وإن صغرت فإنه ينبغى الاستمتاع بها أبلغ استمتاع وأن نثبت صورتها فى الذاكرة وأن نتمسك بها بكل ما أوتينا من قوة . أما إذا اعترانا الألم فإنه ينبغى علينا قهره باستعادة ذكريات اللذات الماضية والأمل فى لذات ومسرات مستقبلية .

إن الحكيم الأبيقورى ينبغى أن يوجه مشاعره بالعقل وأن يثبت لنفسه الحرية . وهذا لايتعارض مطلقًا مع أصول المذهب الأبيقورى ؛ لأن الحكيم لايمكنه استخدام هذا المنهج والوصول إلى التمتع بهذا الفن إلا بعد عناء التجربة والمران على المقاومة . إن حرية الحكيم إزاء ضغط الرغبات وضرورة إشباعها تكمن عند أبيقور فى معرفته للحدود التى ينبغى أن يتوقف عندها وأن يوجه سلوكه طبقًا لها ؛ « فمن يجيد معرفة الحدود التى ترسمها لنا الحياة يدرك كم من السهل على المرء أن يتزود بما يقضى على الألم الناتج عن الحاجة وبما يجعل الحياة كلها كاملة ، فلايحتاج إلى الأشياء التى يقتضى الحصول عليها بذلاً للمجهود »[٢].

ولعل أحدنا الآن يتساءل مع بلوتارخوس متشككًا فى تلك المسلمة الأبيقورية القائلة بأن تذكر اللذة الماضية يقضى على الآلام الحاضرة وهو فى ذاته لذة ، يتساءل قائلاً : الا يزيد تذكر اللذة الماضية فى ألمنا الحالى ؟!

وتأتينا الإجابة على لسان أبيقور نفسه ؛ فقد كتب إلى أيدومانايوس وهو على شفا الموت « أكتب إليك فى نهاية يوم سعيد من أيامى ، فآلامى لاتفارقنى وما عاد فى مقدورها أن تزيد عما هى عليه ، وكل ذلك أقابله بالفرح الذى أسكنته فى نفسى ذكرى مناقشاتنا الماضية »[٣] . إن ذكريات الأيام الماضية وما كان فيها من مناقشات جلبت

---

(١) نفسه ، ص ١٩٤ .
وانظر أيضًا : إميل برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ١٢٣ .
(٢) أبيقور : الحكم الأساسية ، XXI ، الترجمة العربية ، ص ٢١١ .
(٣) Diogéne Laërce: X., 22.
نقلاً عن برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

لأبيقور السعادة والفرح ، هى التى ساعدته على قهر الآلام التى يعانيها وجعلته يشعر بالسعادة والطمأنينة . إن الحكيم بهذا الضرب من مران الذاكرة والتخيل الذى يدعو إليه أبيقور يتمكن من اصطناع السعادة الدائمة لنفسه .

وإذا ما تركنا آلام النفس المتعلقة بآلام الجسم ، وانتقلنا إلى الآلام النفسية الخالصة ؛ تلك الآلام التى تتعلق بكل أنواع المخاوف التى تساور الإنسان فتفسد عليه الاستمتاع بحياته ، فإن أبيقور قد حصر هذه المخاوف التى تستبد بالبشر فى ثلاثة هى : الخوف من الموت ، والخوف من الآلهة ، والخوف من العذاب بعد الموت .

وقد بذل جهده فى تخليص الإنسان من هذه المخاوف استنادًا إلى نظريته السابقة فى المعرفة وفلسفته الطبيعية ونظرياته حول النفس والألوهية ؛ فمن اقتنع بتلك النظريات والآراء الأبيقورية فهو سيتخلص تلقائيًا من هذه المخاوف ويعيش حالة الأتراكسيا αυταρχε α ويكتفى بنفسه ؛ فالخوف من الموت يزول إذا ما اعتقد المرء برأى أبيقور القائل بأن النفس فانية وأن الموت يعنى انعدام الإحساس فلم يعد يمثل شيئًا بالنسبة للإنسان . وإذا قلنا إن الإنسان لايخشى الموت فى ذاته بل يخشى الآلهة وعقابها ! فإن أبيقور يرد قائلاً ما سبق أن عرضنا له فى فلسفته الطبيعية والإلهية ! فالآلهة تعيش حياة السعادة الكاملة ولن يزيد من سعادتها أن تعذب الإنسان ! كما أن الآلهة كائنات مثلها مثل الإنسان ؛ إن لها حياتها المستقلة عن حياة البشر وهى لايسعدها أن تتدخل فى حياة البشر أو تختلط بهم اختلاطًا يكدر حياتهم !

وفى ضوء ذلك ، فإن الحكيم الأبيقورى قد امتلك علاجًا دائمًا له مقومات أربعة إذا اتبعه تمتع حقًا بالصحة الجسمية والسعادة والطمأنينة النفسية ، وهذه المقومات هى : عدم الخوف من الآلهة ، كون الموت لاشئ بالنسبة لنا ، سهولة تحصيل الخير ، سهولة تحمل الألم[1] .

وعلى ذلك ، فالفلسفة عند أبيقور تلعب دورًا شبيهًا بدور الطب ؛ فمثلما يخلصنا الطب من ألم الجسم ، كذلك يجب أن تخلصنا الفلسفة من ألم النفس .

---

(١) جان بران : نفس المرجع السابق ، ص ١١٣ . وراجع : أبيقور : رسالة إلى مينيسى : (١٣٣) ، الترجمة العربية ص ٢٠٧ .

ومن هنا دعا أبيقور الجميع إلى التفلسف سواء كانوا شبابًا أم شيوخًا فمن المأثور عنه قوله « ينبغي الا نتوانى عن التفلسف عندما نكون شبابًا ، والا نكل منه عندما نصبح شيوخًا لأنه لايمكننا البتة أن نقول إننا مازلنا صغار السن على أن نهتم بصحة النفس أو أننا أصبحنا كبار السن على ذلك . من يدعي أن وقت التفلسف لم يحن بعد أو أن وقته قد فات يشبه من يقول إن الوقت لم يحن بعد ليكون سعيدًا ، أو أن الوقت قد فات ليكون سعيدًا . من الضرورى إذن أن يعكف الإنسان على الفلسفة سواء أكان فتى أم شيخًا ، هذا ليجدد شبابه بالخيرات الماضية ، وذاك ليكون رغم حداثة سنه حازمًا حزم الشيخ تجاه المستقبل »[1].

إن الفلسفة فى نظر أبيقور ينبغى أن تورث الإنسان الحكمة التى « هى مبدأ كل شئ ، وهى أعظم خير نعرفه . . . إنها أصل جميع الفضائل من جهة كونها تعلمنا أنه لايمكننا أن نكون سعداء دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين ، ولا أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين دون أن نكون سعداء »[2].

إن الحكيم الذى بلغ ذروة الحكمة إنما هو القادر على أن يكون حرًا فى ظل كل الظروف ، إنه ذلك الذى أكسبته الفلسفة التحرر من الآخرين ومن الطبيعة ومن القدر ، إنه ذلك القادر على أن يملك نفسه بنفسه ، وأن يكتفى بذاته وبأصدقائه وبالحياة السهلة الهادئة التى توفرها له الحكمة .

ولايظنن أحد أن أبيقور من دعاة الفردية الأنانية المتطرفة ، بل على العكس من ذلك ، فالصداقة عنده هى المدخل الصحيح للمجتمع الأمثل ، « فالصداقة هى أعظم الخيرات التى توفرها لنا الحكمة »[3] ، وهى أساس من أسس التعاقد الاجتماعى لأنه إن سادت الصداقة بين الناس لما أساءوا بعضهم إلى بعض . ولما كان هناك ظلم إذ « لامعنى لها أيضًا عند الشعوب التى لم تقدر على - أو لم ترغب فى - إبرام تعاقد الغاية منه الا يضر أحد بالآخر والا يلحقه منه ضرر »[4] . إن أبيقور يؤمن بأنه

---

(١) Diogéne Laërce: X., 122.

(٢) أبيقور : رسالة إلى مينيس : الفقرة ١٣٢ ، الترجمة العربية ، ص ٢٠٧ .
وقارن : أبيقور : الحكم الأساسية ، XXVIII ، الترجمة العربية ، ص ٢١٢ .

(٣) أبيقور : الحكم الأساسية ، XXVII ، الترجمة العربية ، ص ٢١٢ .

(٤) نفسه ، XXXII ، ص ٢١٢-٢١٣ .

« لايوجد عدل فى ذاته ، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات فى أى مكان كان وفى أى عصر كان ، والغاية منه الا يُلحق أحد ضررًا بغيره وألا يلحقه منه ضرر »(١) .

إن ثمة خيطًا رفيعًا عند أبيقور بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع فالمجتمع هو مجموع الأفراد ؛ وإذا آمن كل فرد بأن سعادته تكمن فى عدم الإضرار بالآخرين والحفاظ على صداقته معهم كلما أمكنه ذلك ، لساد المجتمع ككل نوعًا من العدل وهو العدل « المفيد للعلاقات الاجتماعية » .

إن تلك الآراء الأبيقورية تذكرنا بنزعة السوفسطائيين عن العدالة الاجتماعية القائمة على التعاقد بين الأفراد على أساس ما ينفع كل منهم(٢) . وهى نزعة تحافظ على فردية الفرد وحريته بقدر ما تتيح للمنفعة المتبادلة أن تكون معيارًا لحياة اجتماعية ناجحة ، وإن قامت عند أبيقور على أساسٍ من الصداقة الحقة .

خامسًا : خاتمة نقدية :

وإذا ما أردنا فى النهاية أن نقيم الأخلاق الأبيقورية باعتبارها - كما رأينا فيما سبق - الغاية من الفلسفة ككل فى نظر أبيقور ، فإنها كانت بلاشك محاولة اقتضت من معاصريها الشكر والامتنان لما قدمته من توجيه وتدريبات لبث الاعتدال فى النفس ، والتنبيه على عدم الإفراط فى اللذة والجرى وراء الشهوات . إن الأبيقورية قد رسمت صورة للحياة السعيدة التى ينبغى أن يعيشها الإنسان فى حياته الدنيا هذه بعيدًا عن التفكير فيما وراء الطبيعة أو فيما وراء هذه الحياة نفسها !!

وهنا تبدو نقطة الضعف الحقيقية فى الأخلاق الأبيقورية ؛ فبقدر ما قدمته من وسائل جديرة بالاعتبار وبالإعجاب لرسم معالم حياة السعادة المقرونة بتلبية الحاجات الضرورية للإنسان سواء كانت حاجات جسمية أو نفسية ، بقدر ما أخفقت فى ربط هذه الأخلاقية بما يمكن أن يكون دافعًا للإنسان على مواصلة الانضباط والإلتزام بالاعتدال . إن قصر الأخلاقية على فائدتها الدنيوية قد يدفع الإنسان دفعًا إلى الخطيئة والإفراط فى

---

(١) نفسه ، XXXIII ، ص ٢١٣ .

(٢) أنظر : برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ١٢٥-١٢٦ .
وكذلك : د. مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم ، دار الكتاب الجامعى ، العين - الإمارات العربية المتحدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠م ، ص ص ٦٨-٧١ .

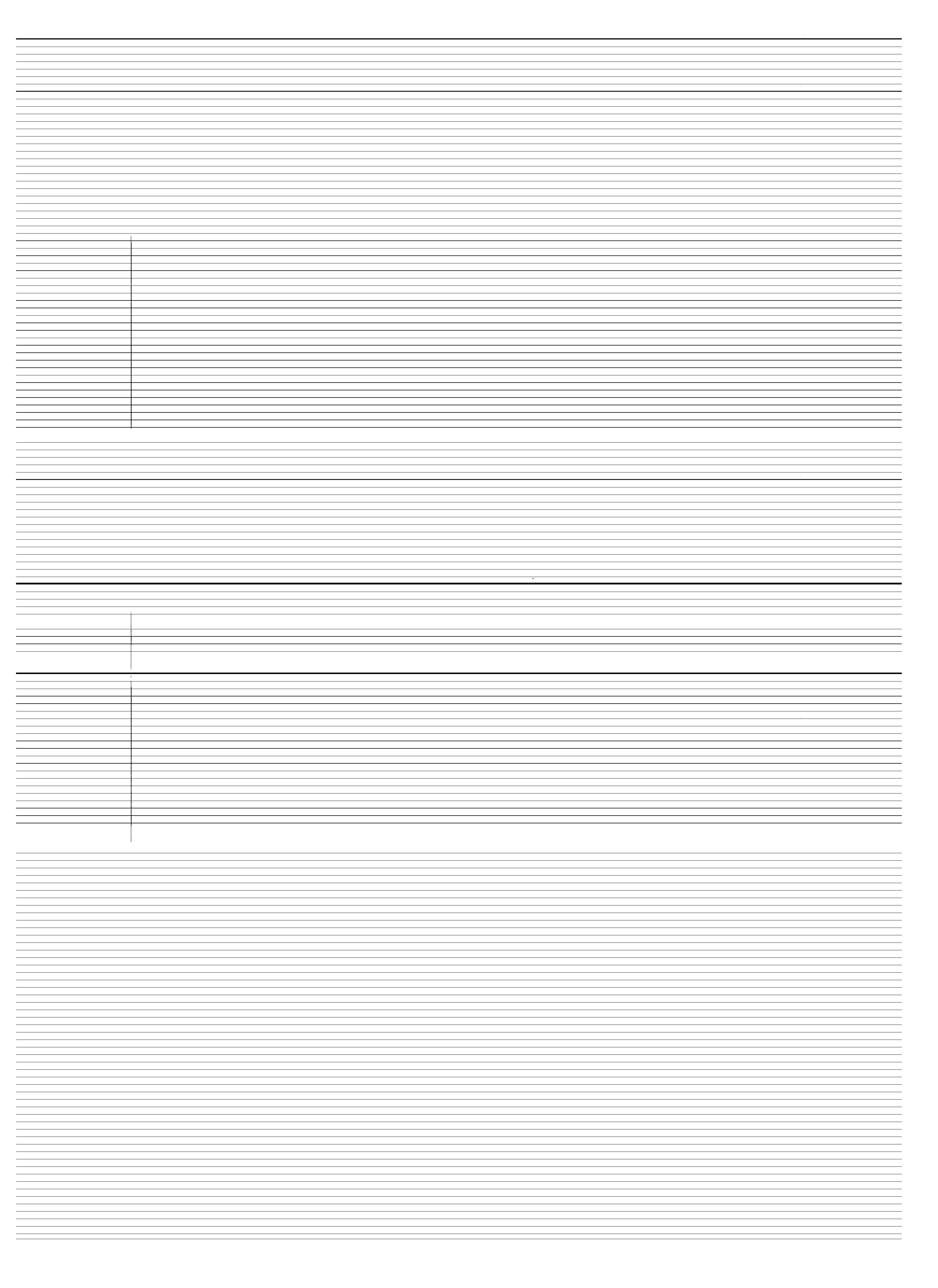
اللذة . أما ربط هذه الأخلاقية بثواب وعقاب أخروى أيًا كان صورته ، فمن شأنه تشجيع الإنسان على الاستمرار فى ممارسة حياة الفضيلة والاعتدال وضبط النفس آملاً فى الحصول على الثواب المنتظر فى الحياة الأخرى .

وبالطبع فإننا ندرك جيد الإدراك أن نقطة الضعف هذه لاتبدو من النظر فى مذهب أبيقور نفسه ، فهى ليست نتيجة خلل فى هذا المذهب لأن تصورات أبيقور الأخلاقية تبدو متسقة إلى حد بعيد مع بقية جوانب مذهبه ، وهذا ما أشرنا إليه من قبل ، إنما هى نقطة ضعف نلاحظها فى أى مذهب أخلاقى يستند على أساس مادى بشكل عام .



الفصل الرابع

المدرسة الرواقية



الفلسفة الرواقية (*)

التعريف بالرواقية :

الرواقية لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التى أنشأها " زينون " وهو من أصل فينيقى بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . ويطلق على أنصار هذه المدرسة اسم الرواقيين أو أصحاب الرواق أو أهل المظال نسبة إلى الرواق المنقوش الذى كانت أعمدته مزدانة بنقوش كثيرة وفى هذا الرواق كانت تلقى المحاضرات الفلسفية .

والرواقية قديمة معاصرة للأبيقورية ، وترجع نشأتها إلى أوائل العصر الموسوم بالعصر الإسكندرى الذى ازدهرت فيه الثقافة بمدينة الإسكندرية . وقد تميز العصر بخصائص نجد كثيرا منها فى المذهب الرواقى نفسه ، وأهم هذه الخصائص ميل الناس إلى الاستكثار من المعارف وسعة الإطلاع . وغلبة الاهتمام بالشئون العملية على الشئون النظرية الصرفة ، وتسلط الأنظار الدينية والأخلاقية على الأنظار العقلية والعملية .

وليست الرواقية من صنع رجل واحد وإنما هى جملة نظرات متعددة الينابيع وقد تطورت علي مر الزمان واصطبغ الكثير من جزئياتها بألوان مختلفة ، وقد اصطلح على تقسيم المذهب الرواقى إلى ثلاثة عصور كبرى :

(١) الرواقية القديمة :

ومدتها من سنة ٣٢٢ إلى ٢٠٤ ق.م وأقطابها زينون الذى ولد بمدينة كتيوم بقبرص وكان من أصل فينيقى وكان متصفا بطول القامة والنحافة ، وضرب أروع الأمثلة فى الزهد والقناعة وقد تعلم على يد اقراطيس الكلبى وتأثر بطبيعات هيراقليطس ونظريته فى النار وانها جوهر الوجود الدائم التغيير وقد أخذ أيضا بفكرة الاحتراق الكونى ثم عودة الدورة الكونية من جديد وهى فكرة العود الأبدى التى قال بها انبادوقليس واعتقد فيها نيتشه فى العصر الحديث .

وقد تفلسف زينون فى سن الثلاثين وعاش ثمانية وتسعين عاما ، وكتبه قد فقدت كلها ولم يبق منها سوى عناوينها التى منها فى الحياة وفقا للطبيعة وفى الانفعالات وفى الواجب والقانون والتربية اليونانية ومذكرات أقراطيس .

(*) هذا الفصل عن الفلسفة الرواقية مستفاد فى مجمله من كتابىْ :
- أ . د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة .
- أ . د . أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية بالقاهرة .

وعلى الرغم من نزعة زينون العقلية واعتقاده بأهمية الإحساس فى الطبيعة إلا أنه كان يتخذ أسلوب النبى الشرقى أو صاحب الرسالة التى يبغى من سامعيها التسليم بها والإيمان به وقد كرمه الاثينيون كل التكريم .

وثانى أقطاب الرواقية هو " كليانتس " ، والذى كان يعمل مصارعا قبل اشتغاله بالفلسفة وقد اضطره الفقر الشديد إلى الأعمال المضنية ليوفر مصاريف استماعه لدروس زينون الشفهية فقد كان يسقى الحدائق ويخبز العيش ، ولكن نفوذ الرواقية أخذ يضعف فى عهده واشتدت على المذهب الهجمات من الابيقوريين والاكاديمية الجديدة . فقد كان كليانتس بطيء الفهم ولم يكن له من اللباقة والمهارة فى الجدل ما يمكنه من إفحام الخصوم وكانوا يطلقون عليه اسم " الحمار " ولم يكن يغضب من هذا ويقول أنه أقدر الجميع على حمل بردعة زينون وله قصيدة وجهها إلى زيوس زب اليونان لخص فيها أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق وفيها نغمة صوفية تخلع على رواقيته مسحة التدين العميق يقول فيها " يا زيوس يا أجل الخالدين ويا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات يا مدبر الوجود كله ويا حاكم الأشياء جميعا وفقا لناموسك وسنتك . سلام عليك ، خليق ببنى البشر أن يولوا وجوههم نحوك منادين .. فهذا العالم الكبير الذى يدور حول الأرض يتحرك بإرادتك ويطيع أوامرك ، أيها الإله الرحيم كل شيء يحدث بقدرتك ولا شيء يحدث فى السماء ولا فى البحر إلا بقدرتك " ولكن هذه النغمة التى تفيض حماسة وتدينا كان لها أحيانا ، ولسوء الحظ عواقب وخيمة منافية لروح الفلسفة الصحيحة فقد روى عنه ما يفيد كثيرا من التعصب للرأى وميلا إلى الأباطيل ، ذلك أن أريستارخوس الساموسى " وهو فلكى وعبقرى يونانى كان أول من تنبه إلى أن الأرض تدور حول الشمس فلما أعلن ذلك العالم تلك النظرية قام " كليانتس " متهما إياه أمام الأثينيين بإقلاقه راحة الآلهة وبالمروق من الدين لمحاولته أن يزحزح " هستيا " موطن الكون من مكانها .

وثالث أقطاب الرواقية القديمة هو كريزيبوس وهو تلميذ كليانتس وآخر ممثلى الرواقية القديمة وأكبرهم إنتاجا عقليا واشتهر بمهارته الفائقة فى الجدل ولولاه كما قال القدماء لما أمكن أن تقوم لمدرسة الرواق قائمة بعد اضمحلالها في عهد أستاذه . وقد حمل عبء التراث الرواقى فكان عليه أن يضطلع بواجبين : أن يجمع كلمة الرواقيين

بعد أن تفرقوا شيعا لا انسجام ولا خطر لها ، والثانى أن يدفع عن الرواقيين هجمات الخصوم والمنافسين وقد قام كريزيبوس بهذا فهو صاحب الفضل الأكبر فى بناء السيكولوجيا الرواقية وهو على وجه الخصوص المنشيء للمنطق الرواقى كله ودافع عن المذهب دفاعا قويا مستمرا .

(٢) الرواقية الوسطى :

ومدتها فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد ومن أشهر أنصارها بنايتيوس وبوثيوس وبوزيدونيوس .

وقد تسربت إلى رواقية ذلك العصر آراء مشتتة من مدارس أخرى على أنها تكاد تقترب من مذهبى أفلاطون وأرسطو بوجه عام . فنجد بوزيدونيوس الذى يعد أعظم عقلية موسوعية ظهرت بعد أرسطو قد انصرفت عنايته للعلوم الطبيعية إلى جانب عنايته بالفلسفة ، فقد قسم العالم كأرسطو إلى قسمين رئيسيين : العالم السماوى الخالد هو فوق فلك القمر والعالم الأرضى الفانى ، والذى يحيا بقوة العالم السماوى وقد أنزل الإنسان من منزلة وسطى بين العالمين لأنه يجمع بين العنصر السماوى الخالد لما فيه من نفس عاقلة وبين العالم الفانى لوجوده فى جسم مادى . وقال بوجود كائنات روحية كثيرة تملأ الهواء وتصدر عن الشمس الإله الذى لا شكل له ولكنه يتخذ كل الأشكال . واعتقد بوزيدنيوس فى التنبؤ بالغيب وأنواع الكهانة والعرافة الشائعة فى عصره وله آراء أخرى كثيرة فى علم النفس تأثر فيها بأفلاطون وأرسطو وإضافات كثيرة عن شكل الأرض والجغرافيا ونشأة الحضارة الإنسانية والديانات المختلفة والتاريخ الإنسانى فكان بحق من أبرز الفلاسفة الموفقين بين المشائية والرواقية وأكثرهم تأثيرا فيما بعد خاصة فى الأفلاطونية الجديدة والعصور الوسطى .

(٣) الرواقية الحديثة (الرومانية) :

وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد وتظل قائمة حتى الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم " سنيكا " و " ابكتيتوس " و " ماركوس أوريلوس " .

وقد ولد سنيكا بقرطبة ثم قدم روما مع أخوته وقد عاصر سنيكا أكثر أباطرة الرومان جنونا وظلما كاليجولا وكلوديوس ونيرون وقد نفى بعد فضيحة أخلاقية ثم عاد ليتولى تربية نيرون الطاغية المشهور وكان عمره إحدى عشرة سنة وحدث من فظائع نيرون كثيرا من القتل والتشريد فكتب له سنيكا كتابا سماه " الرحمة " وفكر سنيكا آخر الأمر في اعتزال الحياة العامة فأبى عليه ذلك نيرون واتهمه بالاشتراك في مؤامرة سياسية وحكم عليه بالإعدام فأذن له نيرون أن ينتحر على عادة الرومان فى ذلك الحين فقطع سنيكا شريان من شرايين ذراعه وكذلك فعلت زوجته وشرع يلقى خطبة علي جميع رفاقه والدم يسيل من جراحه حتى مات . أما امرأته فقد عولجت حتى شفيت بأمر الإمبراطور .

وقد مال سنيكا إلى تأكيد الثنائية الأفلاطونية بين النفس والجسد وتغليب المحبة بين البشر مما يظهر من التأثر بروحانية معاصره بولس الرسول .

أما ابكتيتوس فقد ولد بآسيا الصغرى وأرسل إلى روما ليصطنع عبدا لسيد يروى عنه أنه أراد أن يلهو بابكتيتوس فأخذ يلوى ساقه فلم يفعل ابكتيتوس أكثر من أن نبهه قائلا أنك ستكسر ساقي فاستمر السيد في لهوه حتي كسرت الساق فلم يزد ابكتيتوس وهو ما زال مبتسما عن قوله " ألم أقل لك أنك ستكسر ساقى " .

ولما تحرر من الرق هاجر إلى بلاد اليونان بعد أن أصدر الإمبراطور أمرا بطرد الفلاسفة من إيطاليا . وفى بلاد اليونان ذاعت شهرته وقصد دروسه جمهور كبير ولم يدون بنفسه آراءه الفلسفية وإنما دونها أحد تلاميذه .

أما ماركوس أوريلوس فقد ولد بروما وصار إمبراطورا فى الأربعين من عمره وقضى معظم حياته فى إخماد الفتن السياسية والحروب الدائمة بين الإمبراطورية الرومانية والبرابرة وكان يكره الحرب ويعتقد فى أخوة البشر واتصال الألوهية بالعالم والبشر ومات بالطاعون فى فينا عام ١٨٠م وترك كتابا بعنوان التأملات . وبموته ينتهى أشهر رجال الفلسفة الرواقية التى كان لها أعظم تأثير فى أخلاق المسيحية والإسلام وتركت آثارا بعيدة امتدت حتى الفلسفة الحديثة حيث يظهر بوجه خاص فى الأخلاق عند اسبينوزا وليبنتز وكانت .

مصادر الفلسفة الرواقية :

ساد الفلسفة الرواقية فى عمرها المتأخر نزعة توفيق بين المذاهب اليونانية المعاصرة لها أو السابقة عليها . وأول ما يمكن أن نلاحظه في هذا هو اتفاقها مع الابيقورية فى تحديد الغاية من الفلسفة ، فالغاية عند كليهما هى تحديد المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الإنسان ليصل إلى السعادة غير أنهما انتهيا إلى نظريات على طرفى نقيض فى تفسيرهما لحقيقة الوجود فعلى الرغم من نزعتهما المادية إلا أن الابيقورية قد قسمت المادة إلى الذرة اللا منقسمة وافترضت وجود الخلاء وأخرجت الآلهة خارج العالم وقالت بعدد لا نهائى من الأكوان التى تتكون بالمصادفة وبطريقة آلة أما الرواقية فقد أخذت على العكس من ذلك بالنزعة الحيوية التى تفترض وجود النفس وعقل مدبر للكون الواحد الذى لا يوجد به خلاء ويهدف فى حركته إلى تحقيق غاية معقولة مرسومة .

وكانت المدرسة الكلبية من أكثر المدارس السقراطية تأثيرا فى الفلسفة الرواقية فقد كانت الكلبية تجد فى سقراط مثلها الأعلى ، ووضع انتستين الكلبى مذهبا فى الأخلاق مرتبطا بمنطق الميجاريين الذى يعتمد على مبدأ الذاتية وبمقتضاه تظل التصورات منعزلة عن بعضها ويستحيل قيام علاقات بينها أى تظل الماهيات منفردة وغير منقسمة ولا يمكن تحليلها في تعريف يبين عناصرها كذلك يستحيل اتصالها بغيرها ومن ثم يستحيل بالتالى الحكم المنطقى ، وإذا طبقنا هذا المنطق علي ماهية الإنسان فإننا ننتهى إلى ذاته الفردية خالصة نقية من أى شيء ، ثم يستحيل بعد ذلك إضافة أى صفة أخرى إلى ماهيته أو اختلاط جوهره بأى طبيعة غريبة عنه ومن ثم يرفض الغنى والترف واللذة ومظاهر الشرف والحب لكونها كلها أشياء غريبة عن طبيعة الإنسان ولا يمكن إضافتها إليه وهذه الأخلاق الكلبية التى تجرد الإنسان من كل شيء سوى ذاته والتى تجعله كافيا لنفسه عن كل شيء وهى أيضا التى ستدخل فى تكوين الحكيم الرواقى .

وتأثر الفلسفة الرواقية بأفلاطون واضح فى نظريتهم الطبيعية والأخلاقية فالكون الذى تصوره أفلاطون فى طيماوس على أنه كائن حى فيه نفس وعقل لا تجرى الحوادث

بطريقة عشوائية وإنما على أساس خطة وتدبير إلهى قد انتهى إلى نظرية تفسير اتباع الطبيعة على أنه اتباع العقل والتدبير الإلهى كما تذهب الرواقية كذلك قدمت شخصية سقراط كما وصفت المحاورات الأفلاطونية مثلا للرواقيين يحتذون به فقد أعجب الرواقيون بقوة احتماله المعنوية وشجاعته التى كانت تصل به إلى حد التجول فى المعارك كما لو كان يتجول فى أسواق أثينا وثباته للموت وعزوفه عن الهرب احتراما لقانون البلاد .

وكانت من جهة أخرى شخصية الحكيم التى جاء وصفها في محاورتى الجمهورية وجورجياس وما يجب أن يكون عليه من زهد وفضيلة كلها بوادر استقت منها الرواقية مثلها الأعلى لحياة الحكمة التي يجب أن يكون عليها الفيلسوف غير أن هدف أفلاطون كان يرمى إلى إعداد الحكيم لحياة مدنية مثالية يحيا فيها مع الآلهة . أما الرواقيون فكانوا يهدفون إلى الحياة فى مجتمع بشرى يضم الناس جميعا على هذه الأرض .

وعلى الرغم من التقاء الرواقية بالتيار السقراطى الأفلاطونى فى نزعتهما العقلية إلا أنه يمكن التمييز بين النزعة العقلية الرواقية وبين النزعة الفكرية عند سقراط وأفلاطون وأرسطو فالعقل فى الرواقية لم يكن إلا وجها للحس في حين كان الديالكيك عند أفلاطون يفترض التمييز الكامل بينهما بحيث يعلو المعقول على المحسوس أما فى الرواقية فقد كان العقل مباطنا للإحساس ، وقد ترتب على ذلك توحيد الرواقية بين الوجود المادي والجوهر الروحي .

وعلى العموم يمكن أن ننسب للرواقيين نظرية فى المعرفة ونظرية فى الطبيعة ونظرية فى الأخلاق .

أولا : نظرية المعرفة عند الرواقيين :

أخذ الرواقيون بنظرية حسية فى المعرفة إذ تصوروا الذهن كالصفحة البيضاء تأتيها الانطباعات الحسية من الخارج فتنقش فيها كالختم على الشمع ، فتحدث من هذا التصورات والتمثلات غير أن العقل والإرادة يسرعان إلى التصور فيحكمان عليه ويسمى حكما أو تصديقا فإن كان التصديق مؤيدا للتصور بحيث يصل إلى يقين بطابقة التصور لموضوعه كان هذا أول مراحل اليقين الذى يوجد فيما يسمونه بالتصور

المحيط . فإذا بلغ اليقين أعلى مراتبه بحيث تنظم المعلومات كلها في نسق واحد مترابط بلغنا مرتبة العلم الذى لا يتحقق إلا عند الحكيم .

فالمعرفة فى المذهب الرواقى إذن تبدأ بما يسمونه " التصور " وهو الصورة الذهنية لموجود حقيقى أو الأثر الذى يحدثه فى النفس شىء خارجى ، والتصور بمثابة أول حكم على الأشياء يعرض للنفس فتمنحه من عندها القبول أو " التصديق " أو التسليم أعنى إدراك الأمور على وجه يطابق تصورها ، ولكيلا يكون التصديق تصديقا خاطئا ولكى يفضى إلى الإدراك الصحيح ينبغى أن يكون التصور صحيحا ، والتصور الصحيح هو ما يسميه الرواقيون " التصور المحيط " وهو تصور يكون له من البداهة والقوة ما يحملنا على التصديق به والإذعان له . وهنا " التصور " يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة فى يقين . فالتصور المحيط هو معيار ومحك للحق . وإذا بلغنا مرتبة التصور المحيط " الذى يشترك فيه الحكيم والجاهل على حد سواء ، فقد بلغنا أول مرتبة من مراتب اليقين . وما العلم الذى احتفى به الحكيم إلا زيادة فى قوة اليقين الذى لم يتغير مجاله . بل كل ما فى الأمر أنه أصبح من الوثوق بمكان عظيم .

وهذه المراتب الأربعة للمعرفة نجدها عند زينون وقد بسطها للناس إذ شبه التصور باليد المبسوطة ، فإذا وصل إلى مرحلة العلم قبض يده اليسرى على كفه اليمنى .

كذلك قال الرواقيون بوجود معانى شائعة بين الناس جميعا أو مبادئ تساعد الإنسان فى الحكم أصلها أيضا من الإحساسات ولكنها إحساسات متوارثة لأنها تنشأ مبكرا وبطريقة طبيعية وسابقة على باقى الأفكار وهذه المعانى شائعة .

ولعل هذه المعانى الأولية الشائعة والتى هى أصل العلم هى نتائج تجربة سابقة من طراز أعلى من التجربة الأرضية : تلك هى التجربة التى استفادها الذهن قبل اتصاله بهذا الجسد الأرضى أعنى حين كان نارا خالصة لاشائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية . وللمعانى الأولية الشائعة عندهم منزلة كبيرة إذ كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم على وفاق مع الفطرة . فهذه الأفكار الشائعة ذاتها ليست علما بل هى بذرة العلم والرواقيون بنظرتهم المتفائلة رأوا أن هنالك انسجاما ضروريا بين الفطرة والحق .

وعلى أساس هذه النظرية في المعرفة أقام الرواقيون منطقا تجريبيا إذا قيس بمنطق أفلاطون وأرسطو بحيث جعلوا نقطة البدء فيه هي الحوادث والوقائع الجزئية والبحث فى الروابط بينهما وليس إقامة تضمن للماهيات بين بعضها والبعض الآخر كما ذهب أرسطو وكذلك اعتبر الرواقيون المنطق جزء من أجزاء الفلسفة وليس مدخلا ولا آلة لها كما اعتبره أرسطو وشراحه .

ثانيا: نظرية الطبيعة عند الرواقيين :

عرف الرواقيون الفلسفة بأنها علم الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية . والأشياء الإلهية عند الرواقيين وعند القدماء عموما عبارة عن الأشياء التي هى من صنع الآلهة ، أعنى الأشياء التى توجد مستقلة عن فعل الإنسان . وبعبارة أخرى هى جميع الموجودات ومن بينها الإنسان باعتبار أنه جزء من الكون وأنه غير موجود بنفسه . ويقال بالإجمال أن الأشياء الإلهية عندهم هى الطبيعة كلها . وعلم الأشياء الإلهية يمكن أن يطلق عليه اسم آخر هو علم الطبيعة أو علم الفيزيقى .

وقد امتاز مذهب الرواقيين فى الطبيعة بأنه مذهب مادى صرف فعلل الوجود عندهم مادية فقد رأوا أن الموجود الحقيقى هو الذى يتأثر ويؤثر ورأوا أن الشىء الذى يقبل التأثير والتأثر هو وحدة الجسمانى حتى العقل مادام يتأثر ويؤثر بالأجسام فلابد أن يكون جسمانيا حتى الصفات الأخلاقية . فالخير كما يقول سنيكا جسم لأنه فعل وله تأثير فى النفس . والله والنفس كذلك ماديان فالنفس مادتها نفس عاقل حار ، وهى خليط من الهواء والنار وتتأثر بالجسم وتؤثر فيه ويمكنها الانفصال عنه .

ولما كانت الصفات مادية والوجود الذى يحمل تلك الصفات ماديا كذلك كان لابد من وضع تفسير لكيفية التداخل بين الحامل وبين الصفات ومن هنا جاءت نظريتهم فى المداخلة Krasis فالأجسام تنتشر فى بعضها انتشارا كليا وتمتزج كامتزاج قطرة الخمر إذا وقعت فى بحر ايجه فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسى .

غير أن هناك فى الأجسام مبدأ سلبى ومبدأ إيجابى ، فالمبدأ السلبى منفعل بفعل المبدأ الإيجابى الذى هو أشبه بالصورة عند أرسطو أو النفس عند أفلاطون وهنا

المبدأ الإيجابى هو الذى سموه بالنفس بنوما Pneuma فهو نفس حار يتحرك فى كل الاتجاهات وهو مركب من الهواء والنار ويحدث فى الأشياء حركتين حركة نحو المركز وحركة نحو المحيط وينتج عن هذه الحركات توتر مزدوج غير أن هذه البنوما هى حرارة حية بفضلها يحيا الكائن ويتماسك ويكون له وحدة سواء كان جمادا أو نباتا أو حيوانا وهذه النفس هى أساس نزعتهم الحيوية فى الوجود .

ولكن كيف وجد هذا العالم .. يجيبنا الرواقيون بأن هذا العالم قد وجد عندما حول الله الذى كان نارا جزءا من نفسه إلى ماء ثم تميزت فى هذا الماء العناصر الأربعة فعنصرين إيجابيين هما الهواء والنار وعنصرين سلبيين هما الأرض والماء ومن هذه العناصر وجد العالم وليس هناك إلا عالم واحد له صورة كروية فهى أكثر الأشكال قبولا للحركة وليس فى العالم خلاء لأن كل أجزاءه مرتبطة ومتداخلة فى تآلف وانسجام تام سواء منها الكائنات والأجرام السماوية أو الموجودات الأرضية ويرى معظم الرواقيين ماعدا بنايتيوس الذى أخذ برأى أرسطو فى أبدية العالم ، يرون أن هذا العالم فان وأنه سيأتى عليه وقت ويحترق ويعود إلى النار الأزلية ولكن زيوس يعود فيخلق العالم من جديد وهكذا تتوالى الدورات فى عود أبدى Leretour eternal تتكرر فيه ما سموه بالسنة الكبرى وتتكرر فيها نفس الأحداث وهذه الدورات قد نظمت ودبرت بحسب خطة مرسومة وعناية إلهية وهى تجرى أيضا بقانون ضرورى وضمنى ومن هنا فقد جاء اعتقاد الرواقيين فى الضرورة وفى القدر إذ لابد لكل شىء من علة ترتبط بغيرها فتتسلسل العلل حتى لتجد أبسط الأشياء ترتبط بأعظمها والله الذى خلق العالم ليس مفارقا له بل مباطن له فمنه حدث العالم وإليه يعود وتصوره نفسا وجسما ولكنه أنقى الأجسام جميعا أنه أثير ونار وهواء وهو أيضا عقل مدبر Logos ويكلأ بعنايته كل شىء فى العالم وقد أطلق عليه الإغريق أسماء مختلفة بحسب ما شاهدوه من آثاره فهم تارة يسمونه Dois لأنه علة كل شىء فكلمة Dois من Dia يعنى الواسطة ، ويسمى زيوس لأنه خالق الحياة وهيرا من الهواء وهفايستوس لأنه من النار وبوزايدون لأنه يشمل الماء وديمتر لأنه يتضمن الأرض وحصادها .

غير أن فكرة الرواقيين عن الله كانت تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليهم فإله الرواقيين مختلف كل الاختلاف عن إله أرسطو الصورة المحضة

المفارقة للعالم ، فإله الرواقيين لم يكن فى لا مبالاة صورة الصور عند أرسطو أو مثال الخير الأفلاطونى بل كان يحيا فى مجتمع البشر ويعنى بأمورهم ويعرفها ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم بل كان يسرى فى كل أجزائه ويتجلى فى النظام والتدبير الذى لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعني بها .

ومن هنا فقد جاء إيمانهم بعناية إلهية Pronoia واعتقادهم بأن لكل شىء غاية وحكمة فى وجوده حتى البراغيث خلقت لترقظ الناس من نومهم الثقيل ، وحتى الشر الذى يبدو فى الظاهر شرا إنما وجد لحكمة ما تحقق الخير للكل .

أما عن نظرية النفس عند الرواقيين كما قلنا فتتلخص فى قولهم أنها نفس يدخل فينا عند ولادتنا ويفضل وجودها يوجد الجسم . ويرون أنها تظل باقية بعد الموت إلى وقت الاحتراق الكلى .

وهم يفسرون الإبصار بأنه يحدث عندما يتحول الضوء الواقع بين البصر والأشياء المرئية إلى شكل مخروطى رأسه عند العين وقاعدته على سطح المرئى ، ويتم الإبصار باهتزاز الهواء .

ونحن نسمع أيضا عندما يهتز الهواء الموجود بين المتكلم وبين السامع على شكل دوائر متداخلة فيصطك بالأذن كما يحدث للمياه الراكدة إذا ألقى فيها حجر والجزء الرئيسى من النفس فى القلب وفيه تتكون المعقولات والرغبات .

والانفعال حسب رأى زينون هو حركة لا تتفق مع العقل وتعارض الطبيعة والانفعالات الرئيسية بحسب رأى هكاتون Hecaton هى أربعة : الألم والخوف والرغبة واللذة فالألم انقباض ليس مصدره العقل بل يحدث فى النفس وعنه تنشأ انفعالات الرعب والتردد والخجل والقلق أما الرغبة أو الشهوة فهى تتجه إلى ما ليس موجودا واللذة ترتبط بالحصول على ما نتمناه .

أما عن مصير النفس فمرتبط بمصير كل شىء فى هذا العالم الطبيعى فهى لا تفنى بعد الموت وإنما تتحول إلى شىء آخر ، وتظل فى هذه التحولات فترة معينة حين تفنى تماما عند الاحتراق الكلى ، فيقول أبكتيتوس : « ليس هناك فناء تاما بل

تحولات بين الأشياء، والموت ليس شيئا غير ذلك، فالكائن الموجود لا يتحول إلى اللاوجود بل يتغير إلى شيء آخر يحتاج العالم إليه .. فإنك لم تولد عندما أردت أنت ذلك بل عندما ظهرت حاجة العالم إلي وجودك »، ويقول ماركوس أوريلوس : « لا تلعن الموت بل تقبله قبولا حسنا . ولتعده أمرا تتطلبه الطبيعة . فتحلل وجودنا عملية طبيعية شأنها شأن الشباب والشيخوخة والحكيم لا يخاف من الموت بل ينتظره ويعده عملية كسائر عمليات الطبيعة .

ثالثا : نظرية الرواقيين الأخلاقية :

احتلت الأخلاق فى المذهب الرواقى أهمية كبرى لم يظفر بمثلها أى بحث من البحوث الأخرى ، بل قد تحولت الرواقية فى العصر الرومانى إلى مذهب الأخلاق فقد اتسعت أبحاث الرواقيين فى الأخلاق للبحث فى الغرائز والانفعالات والواجب والخير .

ذهب الرواقيون إلى أن الطبيعة قد هدت الحيوان بالغريزة إلى ما يحفظ حياته وإلى اتباع السلوك المناسب له أما الإنسان فقد أضافت له الطبيعة العقل Logos لذلك فقد دارت الأخلاق الرواقية حول هذه القضية الرئيسية فى الأخلاق وهى الحياة وفقا للطبيعة فالحياة وفقا للطبيعة تتحقق الفضيلة ويتم الخضوع للقانون العام الذى يسرى على كل شيء فى الوجود .

ومعنى الطبيعة هنا لا تقتصر على طبيعة الإنسان فقط ، ولا تعنى الرجوع إلى الحياة البسيطة ولا مجرد البحث عن تحقيق اللذات لأنهم عدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة وهاجموا أنصارها مثل أرستبوس . وإنما تعنى الحياة وفقا للطبيعة عندهم الحياة وفقا للعقل والقانون الذى يسرى على الكون الطبيعى والحياة الإنسانية على السواء ، ويقضى بترابط الموجودات ببعضها ارتباطا ضروريا بحيث يكون لأتفه الأشياء قيمة بالنسبة للكل .

وقد ترتب على هذه الفكرة شعور الرواقيين بارتباط الوجود كله والقول بوحدة الجنس البشرى وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم حتى النجوم كانوا يقولون أن أعينها تتلألأ بالدموع مشاركة منها لإحساسات البشر . وقد انتهت هذه الدعوة للأخو

العالمية عند سنيكا إلى الدعوة ، بحسن معاملة الرقيق والرفق به والحث على عتقه غير أنها لم تصل إلى حد الدعوة إلى إلغاء الرق تماما ، ولعل موقف الرواقية عموما الذى كان يدعو إلى الخضوع للقدر وقبول الواقع فى سلبية مطلقة قد ترتب عليه اعتبار الرق نظاما طبيعيا أكثر مما ترتب عليه عندهم الدعوة للثورة عليه .

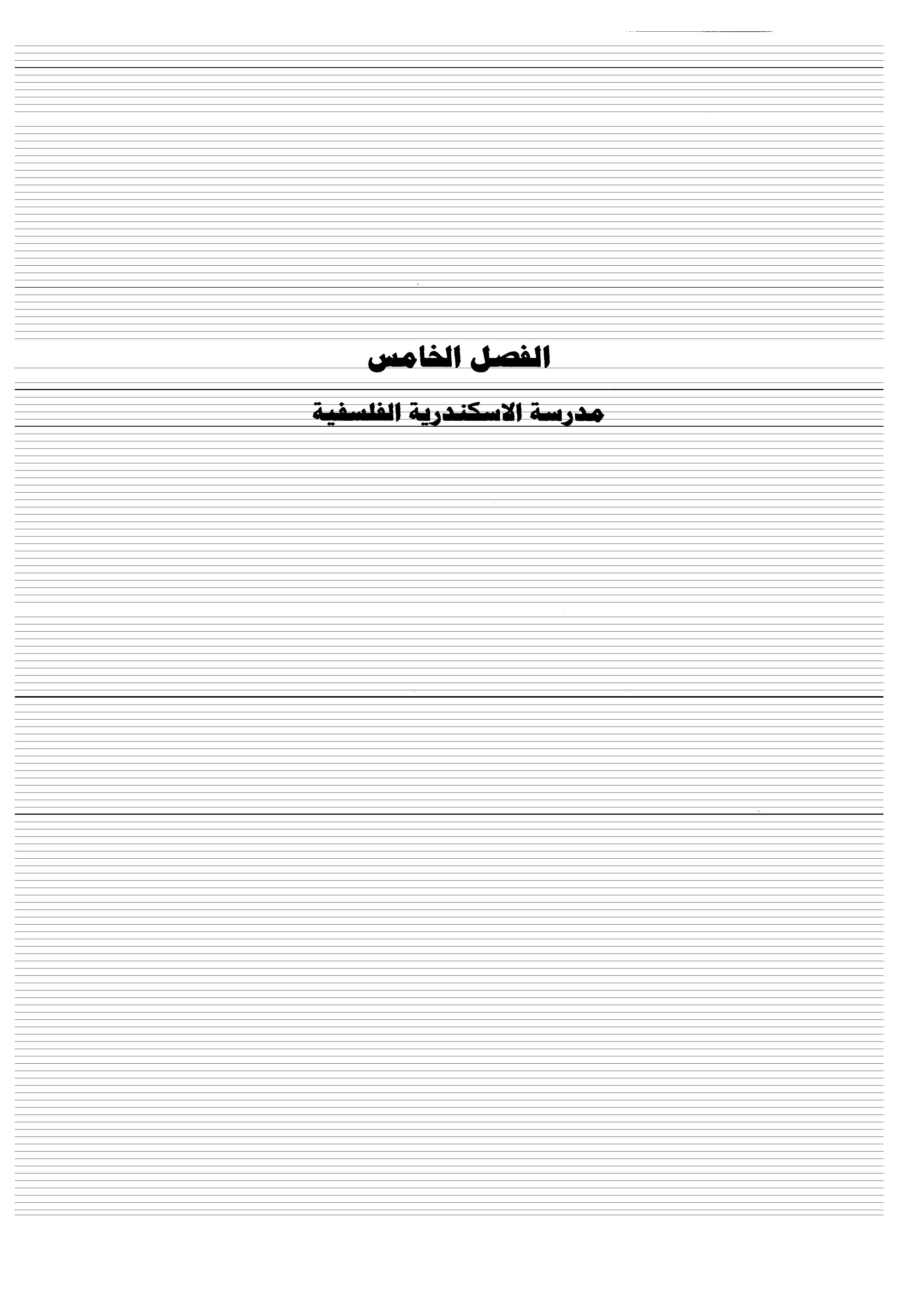
وقد كان للرواقية موقفا آخر غريبا لا يتفق والدعوة إلى مشاركة الناس عواطفهم ويتلخص هذا فى قولهم بأنه يجب على الحكيم فى الوقت الذى يأسى فيه لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهم فى الظاهر أن يحافظ فى سريرة نفسه على اتزانه وعلى استبعاد الانفعالات أو الاباثيا apathia وذلك لاقتناعه بأنه على الرغم مما نحسه من حزن يجب أن نعلم أن هذه الكوارث ليست فى ذاتها شراً، وإنما الشر فى أحكامنا عليها بأنها شر أو أنه لابد من الحزن لها ، فموت الصديق مثلا ليس فى ذاته شر وإنما حكمنا عليه بأنه مصيبة تستلزم الحزن هو الخطأ . لذلك كانت الأحكام الخاطئة هى المسئولة عن الانفعالات الخاطئة التى يجب على الحكيم الرواقى أن يتحرر منها فالفضيلة ، كما يقول سقراط أساسها معرفة ، وأساس العمل الخير هو وعى بأهمية ما يعمله فقد يحدث عمل من شخصين ولكنه يعتبر خيرا من أحدهما وغير خير من الآخر ، لأن العبرة ليست بالنتيجة ولكن بمدى اتفاق إرادة الفاعل والإرادة الكلية فحتى أتفه الأعمال إذا صدر عن إرادة ووعى خير كان خيراً فمثلا الانتحار على الرغم مما يبدو عليه من منافاة للطبيعة إلا أنه يكون جائزا إذا صدر عن حكيم يرى أن بقاءه قد صار منافيا للطبيعة ، وعلى هذا فالإنسان إما أن يكون فاضلا أو غير فاضل لأن الفضيلة كالعلم إما أن توجد أو لا توجد وهى إن وجدت لا تكون ناقصة ولا متغيرة ، فأفعال الحكيم خيرة كلها كذلك إرادة الإنسان كإرادة الآلهة لأن نفس الإنسان هى جزء فى النفس الكلية والإرادة الخيرة هى وحدها ما يمكن أن يسمى خيرا ، أما باقى الأشياء الأخرى كالغنى والصحة والمكانة فكلها أشياء خارجية وهى نسبية متغيرة وهى أشياء لا حكم لنا عليها .

فالإنسان عندهم ليس هناك شىء يملكه إلا إرادته ويروى عن بريسكوس هلفيديوس إن الإمبراطور بعث إليه برسالة يخبره فيها ألا يذهب إلى مجلس الشيوخ فرد عليه : إن فى مقدورك ألا تجعلنى عضوا بمجلس الشيوخ ، لكن ما دمت عضوا به فمن الواجب على أن أذهب إليه .

فأخبره الإمبراطور ، إذن لتذهب ولا تتكلم فأجابه : لا تسألونى رأى وأنا أسكت ، فرد عليه الإمبراطور : لكن من الضرورى أن نسألك فأجاب : إذن سيكون من الضرورى أن أجيب بما يبدو لى حقا . فقال له الإمبراطور : إن قلته سوف أقتلك . فرد : ومتى قلت إنى خالد ، إنك تؤدى دورك وأنا كذلك .

فما أشبه الإنسان عند الرواقيين بممثل يؤدى دوره الذى حدده له القدر فقد يكون فيه عظيما أو فقيرا مريضا أو سليما بائسا أو سعيدا . فليؤد الدور وليقبله أيا كانت الأحوال فعلينا أن نحسن أداء الدور أما اختياره فليس من شأننا لذلك فقد انتهت إلى التسليم بالقدر وإلى السلبية المطلقة التى ضاقت معها حرية اختيار الإنسان وإيمانه بقدرته على اختيار مصيره أو تغييره ووقعت فى خطأ البحث عن الخير والسعادة فى طبيعة الفرد منعزلا عن ظروفه وبيئته فأخطأت فى تقديرها لأسباب وعلل الأمراض الاجتماعية وأنواع الظلم الواقع على كاهل الإنسان حين أرجعتها إلى إرادة عليا وقدر لا يمكن تعديله أو تغييره .





الفصل الخامس

مدرسة الاسكندرية الفلسفية



مدرسة الإسكندرية الفلسفية

مقولات كثيرة ينبغي أن نعيد النظر فيها مثل أن طاليس هو أول الفلاسفة وأن اليونان هم من أنشأوا الفلسفة والعلم على غير مثال سابق ! وأن فلاسفة الإسلام ليسوا إلا مجرد شراح للفكر اليوناني وناقلين له ! ...إلخ .

ومن هذه المقولات التي تتردد لدى من يؤرخون للفلسفة أيضاً مقولة أن الإسكندرية كانت موطن ظهور وانتشار ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة !! وهذه المقولة الشائعة هي ما دعتني إلى كتابة كتابي عن " مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية " ، للرد عليها وتفنيد مزاعم أصحابها ورد الأمر إلى أصحابه . فالإسكندرية في اعتقادي كانت موطناً لمدرسة فلسفية جديدة ضمت العديد من التيارات التي شغل فلاسفتها بالتعبير عن نوع من الفلسفة التوفيقية لم يكن لليونان عهد بها .

ولكي ندرك تميز هذه المدرسة واختلافها عن مثيلاتها اليونانية في ذات العصر يجب أن نبدأ من النظر في ظروف المكان والزمان والبيئة الفكرية التي انطلق منها أعلامها .

إن أول ما يتبادر إلى الذهن هو ما يردده المؤرخون عادة حول أن الإسكندرية مدينة يونانية أسسها الإسكندر الأكبر والبطالمة من بعده وسكنها اليونانيون واستوطنها العلماء اليونان الذين توافدوا على الإسكندرية من مختلف بقاع العالم اليوناني . والحقيقة في اعتقادي تبدو إذا ما طرحنا هنا تساؤلات أبرزها : هل كان

لهذه المدينة وجود قبل الإسكندر ؟ وهل كان كل سكانها من اليونانيين ؟ إن المنطقة التي أسست عليها المدينة الجديدة كانت منطقة ذات تاريخ عريق ومعروف حتى عند اليونانيين ؟ فأسماء جزيرة " فاروس " التي وردت في قصائد هوميروس و " راكوتيس " التي ذكر إسترابون أنها كانت محطة لبعض صيادي السمك من المصريين . و " راقودة " التي أسس الإسكندر عليها المدينة الجديدة كانت معروفة قبل مجيئه إلى مصر ، كما أنها كانت فيما يقول المؤرخون بمثابة المنفذ الرئيسي بين مصر وممالك البحر المتوسط ، وكانت مركزاً تجارياً هاماً مع بلاد الإغريق في عصر الأسرات السادسة والعشرين والتاسعة والعشرين والثلاثين (١) .

أما عن سكان المدينة الجديدة في عهد البطالمة فكانوا خليطاً من أجناس مختلفة بلغ عددهم في عام ٢٠٠ ق.م حسبما يقول ديورانت حوالي أربعمائة ألف أو خمسمائة (٢) ، كان معظمهم من الوطنيين المصريين وطبقة حاكمة قليلة العدد من المقدونيين واليونانيين ، بالإضافة إلى جالية يهودية كبيرة بلغت حوالي خمس السكان ، وبعض السوريين والعرب والهنود والفرس (٣) .

ويمكن للباحث من خلال ماتوارد من تأكيدات المؤرخين أن يلاحظ على هذه التركيبة السكانية والتفاعلات التي جرت بينهم ما يلي :

أولاً : أن الجالية اليونانية التي كانت موجودة لم تنجح في صبغ باقي الجاليات بصبغتها الخاصة فقد احتفظ الجميع بشرقيتهم في كل شئ رغم التنافس الذي نشب بين هذه الطوائف من السكان . فمثلاً على الرغم من أن طائفة اليهود كانت ثقيلة الوطأة على المصريين واليونانيين معاً لبراعتهم الاقتصادية والتجارية وعنصريتهم الدينية وانعزالهم الاجتماعي إلا أنهم (أي اليهود) حاولوا التخفيف

من ذلك يتعلم اللغة اليونانية والتحدث بها كما سعوا إلى ترجمة كتابهم المقدس إلى اليونانية . وإذا كان المصريون قد انحازوا إلى اليونانيين في الإحساس بمدى وطأة هذه الطائفة اليهودية وما تسببه من قلاقل ، فإنهم قد انحازوا لليهود ضد اليونانيين فيما هو أخطر وما هو أهم ، ألا وهو رفضهم معاً لعملية الأغرقة التي حرص الغزاة اليونان على فرضها على المصريين سواء كانوا من الوطنيين العاديين أو من العبرانيين المنتمين للطائفة اليهودية .

ثانياً : أن عملية الأغرقة التي حرص عليها اليونانيون لم تنجح لعدة أسباب منها أن المصريين خارج الإسكندرية وداخلها قد عضوا بالنواجذ على دينهم وعلى لباسهم وعلى أساليبهم التي ورثوها من أقدم الأزمنة . ومنها أيضاً أن اليونانيين كانوا يرون أنهم فاتحون وليسوا كغيرهم من الخلق فلم يهتموا بتعلم لغة المصريين وفرضوا لغتهم ، فضلاً عن أن قوانينهم لم تكن تعترف بالزواج بين المصريين واليونان مما جعل التداخل الاجتماعي والتداخل الثقافي صعباً للغاية [٤]

ثالثاً : بناء على ما سبق يمكن أن نلاحظ مع ديورانت " أن الغلبة لم تكن في الإسكندرية آخر الأمر للصبغة اليونانية " [٥] بل كانت الغلبة في الواقع لتمصير كل ما هو يوناني ليس فقط على الصعيد الثقافي والفكري ، بل أيضاً على الصعيد السياسي وهذا ما يؤكده ويلز صاحب " معالم تاريخ الإنسانية " حيث يقول " الحق أن القول أن مصر هي التي غلبت البطالمة سياسياً وضمتهم إليها أدنى إلى الصواب من القول بأن المقدونيين هم الذين سادوا مصر وحكموها لأن ما حدث في الواقع " كان عودة إلى الأفكار السياسية المصرية أكثر منه محاولة لصبغ حكومة البلاد بصبغة هللينية فلقد أصبح بطليموس هو الفرعون الملك الإله كما أن

نظامه الإداري كان امتداداً للتقاليد القديمة من عهد بيبـي وتحتمس ورمسيس ونخاو " (٢) .

على كل حال فإن اليونانيين والبطالمة قد حاولوا جهدهم على الصعيد الثقافي في أن يحققوا السيادة للفكر اليوناني وذلك حينما أسسوا " الموسيون " الذي كان بمثابة معهد للعلوم أو نواة لجامعة متكاملة استهدفت منذ البداية نشر الثقافة اليونانية في العالم الشرقي . وكذلك حينما أسسوا تلك المكتبة الضخمة التي ضمت حسب الحصر الذي قام به كاليماخوس حوالي مائة وعشرون ألف لفافة في مختلف فروع المعرفة والثقافة .

وبالطبع فقد كان لهاتين المؤسستين فضل كبير في ازدهار الإسكندرية كعاصمة فكرية نافست أثينا المركز التقليدي للفكر في تلك الزمان . والحقيقة أن الإسكندرية بهاتين المؤسستين قد فاقت أثينا نظراً لذلك التكامل الذي تحقق بوجودهما معاً ؛ فقد كان الموسيون بمثابة المركز للبحوث التجريبية وأن لم يغفل القائمون عليه الدراسات الأدبية ، بينما كانت المكتبة هي مركز الدراسات الإنسانية بما اشتملت عليه من مصادر المعرفة الأساسية لهذه الدراسات وأهم نصوصها ومراجعها في ذلك العصر .

وقد يقول قائل هنا أن إنشاء البطالمة لهاتين المؤسستين وازدهار العلم بهما يؤكد السيادة الفكرية لليونانيين الذين كانوا هم القائمين على هاتين المؤسستين وكانوا هم الذين استقدموا الشخصيات اليونانية الشهيرة في التخصصات العلمية المختلفة . وهؤلاء العلماء اليونان كانوا هم بالطبع الأساتذة الذين علموا وأجروا التجارب واستخرجوا النتائج العلمية الباهرة التي ساهمت في تقدم العلوم في العصر الإسكندري ! !

والحقيقة أن ذلك كان هو القائم فعلاً في بداية ازدهار الإسكندرية العلمي حيث استقبلت الكثير من العلماء المشاهير في مختلف التخصصات واحتضنت إبداعهم ووفرت لهم كل سبل التقدم المعرفي ، لكن علينا أن ندرك أن هذه النهضة العلمية البحته التي غلبت فيها الروح اليونانية لم تدم طويلاً ؛ فالحقيقة التي يشير إليها معظم المؤرخين " أنه منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية وتعنى قبل كل شيء بطرق العلاج والشفاء . . ومنذ أواخر القرن الثالث – كما يضيف د. نجيب بلدي في " تمهيد لمدرسة الإسكندرية " – بدأت الدراسات الطبية والدراسات العلمية عموماً تتأثر بالفلسفة الرواقية بوجه خاص وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ الروح Peneuma الذي قال به الرواقيون والذي كان يرجع عندهم إلى فكرة الحضور الإلهي في العالم وانتشاره في جميع أجزائه . هذا الروح هو الذي يحي البدن ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة . . ولذلك تكونت في الإسكندرية مدرسة طبية تلفيقية تجمع بين الدراسة العلمية وبين المبادئ الفلسفية الميتافيزيقية واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس في القرن الميلادي الثاني [٧] " . وإذا ما عرفنا " أن عناصر الفلسفة الرواقية التي استخدمها هؤلاء الأطباء في تلفيقهم الطبي – كانت فيما يقول ديورانت آسيوية في أصلها وكان بعضها سامياً خالصاً وأن الرواقية في جوهرها ما هي إلا مرحلة أولية من انتصار الشرق على الحضارة الهللينية [٨] " لأدركنا أن علمية الاتجاه التي جاء بها اليونانيون قد بدأت تمتزج بصوفية الشرق تمهيداً لظهور ما ندعوه بمدرسة الإسكندرية الفلسفية . وهذا الامتزاج بين العلم والدين لم يقتصر على علم الطب بل امتد ليشمل كل العلوم . ولنأخذ مثلاً آخر بعلم الكيمياء الذي تحول إلى مجرد عمل Opus والعمل كان يعني بوجه عام

آنذاك تحويل المعادن والمواد المختلفة فيما بينها وهو نوع خاص تحويل المـــواد والمعادن الوضيعة إلى معادن وجواهر نفيسة ويوجه أخص تحويلها إما إلى ذهب أو إلى فضة [٩]. والمثال الواضح على هذا الاتجاه الكيميائي الجديد نجـــده عنـــد بولس المصري الذي كتب عدة مؤلفات أثناء القرن الثاني قبل الميلاد أهمها كـــان بعنوان " الطبيعة والتصوف " [١٠] . واستمر هذا الاتجاه لنجد خير مثال له لـــدى زوسيوس الذي عاش في نهاية القرن الثالث الميلاد متنقلاً بين مصر التي ولد فيها وبين روما التي مارس فيها عمله ! فقد كتب هذا الرجل حوالي ثمانية وعشريـــن كتاباً في الكيمياء تختلط فيها الادعاءات الصوفية الدينية بقضايا علمية أو فلســفية غامضة ؛ حيث نجد عنده مثلاً أن المهارة الكيميائية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما أسماه " الدين الباطن " وأن " العمل " الكيميائي لا يزيد عن كونه مجرد تلاوة " الرقى " في خلوة يبلغ المريد فيها حداً عظيماً من مراتب الحكمة والقداسة [١١] .إن تلـــك التطورات التي جرت على هذه العلوم إنما تعني ببســـاطة أن الـــروح الشرقيـــة بطابعها الديني والصوفي قد تغلبت في النهاية على تلك الروح العلمية الوثابة التي بدت في بداية نشأة الإسكندرية وازدهارها العلمي. إن تلك التحولات التي جرت على العلوم في الإسكندرية قد أثرت وولدت البيئة الفكرية الجديدة التي ظـــهرت فيها ومعها الفلسفة السكندرية التي نحن معنيون بها .

ولعلنا قد وصلنا الآن إلى النقطة المهمة في حديثنا حيث ينبغي هنا أن يثار السؤال الهام عن ما المقصود بمدرسة الإسكندرية الفلسفية ؟! هل المقصود بها هو كل ما أنتجه الفلاسفة والعلماء الذين استوطنوا الإسكندرية ؟! أم المقصود بها هـــو مـــا أنتجه فقط من يدعون بالفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين ؟!

الحقيقة أنني أرى أنه لا هذا ولا ذاك !؟ ؛ فقد اختلف المؤرخون كثيراً حول ما يسمى بمدرسة الإسكندرية الفلسفية فقد اعتبرها كوبلتسون في تاريخه أنها أحد فروع الأفلاطونية المحدثة ، بينما ينظر إليها آخرون على أنها أحد فروع الدراسات التي ظهرت في الموسيون ويخلطون بين العلم فيها والفلسفة . ومنهم ماتر Matter الذي يرى أن المدرسة قد توقف إبداعها في بقية العلوم منذ وقت مبكر بينما ارتفعت مكانة الفلسفة فيها منذ القرن الثاني الميلادي على يد أمونيوس ساكاس . وهناك من يعتبر أنها مجرد مرحلة من مراحل الفلسفة في العصر الهللينستي فهناك مرحلة هللينستية أثينية ومرحلة هللينستية إسكندرانية على حد تعبير د. نجيب بلدي . ومن ثم فهو يرى أنها لم تكن أصيلة كل الأصالة ولم تكن مبتكرة لمعاني جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة . . وهكذا تعددت الآراء حول هذه المدرسة فالبعض يعترف بوجودها وإن كان يعتبرها امتداداً للفلسفة في العصر اليوناني . والبعض الآخر يخلط بينها وبين المدرسة العلمية التي ازدهرت وصاحبت ازدهار مدينة الإسكندرية ذاتها (١٢) .

وعلى كل حال فإنني أرى أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية هي تلك المدرسة التي ظهرت في مدينة الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد أو منذ منتصف القرن الأول قبل الميلاد حتى نهاية القرن الثالث الميلادي . وأن أهم أعلامها كانوا فيلون السكندري من اليهود وكلمنت السكندري وأوريجين السكندري من المسيحيين وأمونيوس ساكاس وأفلوطين من الفلاسفة الخلص بالإضافة إلى ممثل الهرمسية في الإسكندرية في تلك الفترة . وقد تحدد هذا الرأي في ضوء الاعتبارات التالية :

أولاً : أننا نعتبر أنه بمجرد أن اكتملت إنشاءات مدينة الإسكندرية في عهد بطليموس الأول والثاني وخاصة مع اكتمال إنشاء المتحف (الموسيون) والمكتبة وبدء توافد العلماء والمفكرين والأدباء من مختلف أرجاء العالم القديم ، نعتبر أننا أمام عصر جديد للفكر بكل ما تحمله الكلمة من معان ؛ لأن البيئة الفكرية التي استجدت نتيجة توافد علماء من كل بقاع الأرض، وظهور أمثالهم من أبناء البيئة المحلية . قد اختلفت عن بيئة أثينا الفكرية حيث صار من المؤكد أن تختلط الأفكار وتتمازج الآراء وتنصهر الثقافات في هذه البيئة الفكرية الجديدة بيئة الإسكندرية . وعلينا أن نميز بعد ذلك بين القرون السابقة للميلاد وبين القرون الميلادية الثلاثة الأولى ، حيث كان الغالب في القرون السابقة للميلاد هو العلم والروح اليونانية ، وإن كانت قد بدأت تختلط كما أوضحنا فيما سبق بروح الشرق وطابعه الأصيل منذ النصف الثاني من القرن الثالث ، علينا أن نميز ذلك عما حدث في القرون الميلادية الأولى حيث ظهرت الديانة المسيحية في القرن الأول وتفاعلت مع ظهورها الجالية اليهودية التي بدأت تنافس المسيحية في محاولة للحفاظ على هويته الدينية والحرص على عدم ذوبانها في الديانة المسيحية . في الوقت الذي ظهرت وازدهرت فيه الكتابات الهرمسية لتمثل هوية أبناء البلاد الأصليين ، فالهرمسية تعود في أصلها إلى هرمس تحوت الإله المصري للحكمة والفنون، ونقلت نصوصها من اللغة المصرية الهيروغليفية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية . والمعروف فيما يقول د. نجيب بلدي أن النصوص الهرمسية قد احتوت على اللاهوت المصري والفلسفة المصرية القديمة

ثانياً : أننا نعتبر أن كل من ولد بالإسكندرية بعد تأسيسها وكل من وفد إليها وأقام بها وتتلمذ على يد معلميها ومعهدها العلمي ومكتبتها إسكندرانياً ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية سواء كان منتمياً إلى إحدى مدارسها العلمية في العلوم المختلفــة ، أو إلى مدارسها الفلسفية باتجاهاتها المتعددة . وإن كنا نرى أنه فيما يخص المدرسة الفلسفية بالذات ينبغي التمييز بين فلاسفة شرقيين مصريين أصلاً وأولئك هم مـــن ولدوا في مصر وتعلموا بالإسكندرية مثل فيلون وساكاس وكلمنـــت وأوريجيـــن وأفلوطين ، وبين آخرين قاموا بزيارات سريعة للإسكندرية ولم تطل إقامتهم فيها فلم يكونوا من أبنائها أو من أبناء مصر مثل يامبليخوس وابرقلس ودمســـقيوس . وهؤلاء لا يمكن أن نعتبرهم من مدرسة الإسكندرية حيث كـــان مرورهـــم بـــها للإفادة من معلميها والالتقاء بفلاسفتها وإذا ما وجدنا تأثراً لديهم ببعـــض الفكـــر الإسكندري فإن ذلك أمر وارد في ظل عصر تداخلت فيـــه الثقافـــات وتلاحقـــت الأفكار .

ثالثاً : إن ما يسمى لدى معظم مؤرخي الفلسفة بالأفلاطونية المحدثة كتعبير لديهم عن انبعاث الأفلاطونية في العصر الهللينستي في مختلف أرجاء العـــالم القديـــم وخاصة في الإسكندرية أمر ينبغي في اعتقادي أن يعاد النظر فيه على أساس أن المدرسة الأفلاطونية " الأكاديمية " كانت لا تزال قائمة في مكانها الأصلـــي فـــي أثينا وإن اتخذت في ذلك الوقت منحى جديد لدى زعمائها . ومع ذلك فإنه يمكـــن النظر إلى ممثلي الأفلاطونية في البلاد المختلفة علـــى أنـــهم يمثلـــون فروعـــاً للأكاديمية . فالمد الأفلاطوني والتأثر بأفلاطون لم ينقطع حتى نتحدث عن انبعاثه من جديد فيما يسمونه بالأفلاطونية المحدثة أو الجديدة ! ! [١٣] . إن الأصوب في اعتقادي أن نسمى الأشياء بأسمائها ، فالأفضل أن نسمي هـــذه المدرســـة التـــي

نتحدث عنها بمدرسة الإسكندرية الفلسفية خاصة وأنها انفردت بخصائص تميزت بها حيث اختلطت لدى أعلامها الفلسفة بالدين لدرجة امتصاص الدين والوحي لها إلى حد اتخاذ الفلسفة فيها الدين والوحي طريقاً للإعلام بخصائصها وأصولها وللبحث أيضاً عن تلك الحقائق والأصول . ومن جانب آخر فإن تأثر فلاسفة الإسكندرية بأفلاطون لا يجيز لنا أبداً أن نصنفهم جميعاً بالأفلاطونيين أو أن نطلق عليهم " الأفلاطونيون الجدد " لأنهم في واقع الأمر لم يتأثروا بأفلاطون وحده من فلاسفة اليونان ، بل تأثروا كذلك بأرسطو ومن قبله بيارمنيدس وفيثاغورس ، ومن بعدهم جميعاً بالقلبيين والرواقيين .... إلخ .

والآن وبعد أن حددنا المقصود بمدرسة الإسكندرية الفلسفية وأدركنا بعض ملامحها ، يكون سؤالنا التالي عن التصنيف المقترح لاتجاهاتها والتيارات الفلسفية التي وجدت بها في القرون الثلاثة الأولى للميلاد .

وبالطبع فإن التحديد المكاني والزماني لهذه المدرسة يتحدد معه تلقائياً التيارات الفكرية التي يمكن أن يؤرخ لها في هذه المدرسة . إذ لا شك أن ظهور المسيحية وبداية انتشارها في الإسكندرية وما صاحبه من ازدهار للفكر اليهودي قد شكلا معاً أهم عوامل تميز البيئة الفكرية السكندرية حيث ظهر حينئذ التيار التوفيقي اليهودي الذي حاول أتباعه أن يوفقوا بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية وكان أهم أعلامه أريستوبولس وفيلون . كما ظهر كذلك التيار التوفيقي المسيحي الذي بلغ إزدهاره على يد كلمنت وأوريجين السكندريين .

وفي ذات الوقت ظهر أتباع الهرمسية على ساحة الفكر السكندري أحيوا آثار ونصوص الديانة الهرمسية القديمة وأعادوا اكتشافها وصياغة نصوصها ولعلهم

فعلوا ذلك في هذا الوقت بالذات ليواجهوا التيارات الدينية المستندة على الوحـــي الإلهي وأعني بهم اليهود والمسيحيين .

وكان من الطبيعي إزاء هذا التنافس بين التيارات التوفيقية الدينية سواء التي تستند على أديان سماوية أو التي استندت على ديانات تراثية قديمة ، أن يظـــهر تيـــار فلسفي محض ينافسها جميعاً . وقد تمثل هذا التيار في أمونيوس ساكاس الذي كان مسيحياً ارتد عن المسيحية . ومع ذلك قدم فلسفة تأويلية توفيقية ذات طابع دينـــي وصوفي وتتلمذ على يد كبير فلاسفة هذه المدرسة أفلوطين الذي واصل طريـــق أستاذه في تقديم فلسفة جديدة تمثل طريقاً للخلاص الفردي لا عن طريـــق الديـــن الخالص وإنما عن طريق التأويل العقلي ودون التقيد بأسس عقيدة دينيـــة معينـــة وعلى ذلك يكون التصنيف المقترح للاتجاهات الفكرية في مدرســـة الإســـكندرية الفلسفية على النحو التالي (١٤) .

أولاً : الاتجاه التوفيقي الديني ويندرج تحته ثلاث تيارات فلسفية هي :

(أ) التيار التوفيقي الديني اليهودي (أريستوبولس وفليون).

(ب) التيار التوفيقي الديني المسيحي (الغنوصيون – كلمنت – أوريجين)

(ج) التيار الهرمسي .

ثانياً : الاتجاه التوفيقي الفلسفي ونقصره على ما ندعوه بالتيار الفلسفي المحض .

وأهم أعلامه كما قلنا فيما سبق ساكاس وأفلوطين .

ولعل السؤال الآن يكون عن ماذا قدم هؤلاء الفلاسفة من آراء فلسفية ومـــا هـــو الجديد الذي أضافوه على الفكر اليوناني الذي تأثروا به . أو بعبارة أخرى ما هو

الجديد الذي قدموه بحيث يمكن أن نعتبرهم كما قلنا فلاسفة ينتمون لمدرسة فلسفية جديدة وأصيلة ؟!

يحار المرء بين أمرين هنا ؛ فهل يقدم عرضاً لآرائهم الفلسفية على نحو يعرض لأهم هذه الأفكار ويقارن بين آرائهم المختلفة حول كل فكرة أو موضوع يتناولونه مثل مفهومهم للفلسفة ولدورها ، أو معنى التأويل عندهم أو رؤيتهم الميتافيزيقيـــة للوجود والعالم أم لآرائهم حول موضوع النفس ومصيرها ..إلـــخ . أم يعـــرض لمفهوم كل تيار من هذه التيارات حول هذه الموضوعات على حدة خاصـــة وأن التمايز بينهم في بعض الأحيان كان كبيراً ! وقد رأيت أنه قد يكون من الأوضـــح والأفضل إتباع الطريقة الأخيرة حيث يمكن أن نكتفي بعرض ملخـــص مكثـــف لآراء أعلام كل تيار في الموضوعات التي شغلوا بها مع التركـــيز علـــى بيـــان مواطن الأصالة والجدة في هذه الآراء .

• فبالنسبة للتيار التوفيقي اليهودي تجدر الإشارة إلى أريستوبولس الذي لا نعرف تاريخ حياته على وجه الدقة وإن كانت بعض المصادر تشير إلى أنه قد عاش في الإسكندرية في حوالي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد (١٥) . كان أول الموفقين اليهود بين الشريعة الموسوية وبين الفكر اليوناني وإن مال إلى ترجيح كفة الدين على كفة الفلسفة نظراً لأنه اعتبر منذ البداية أن موسى هو الأستاذ لفلاسفة اليونان . ومع ذلك فقد حاول أن يتجاوز التفسير الحرفي للآيات المنزلـــة وأن يســـتخدم التأويل العقلي ومن ثم فقد كان أول من أخضع اليهودية لأحكام العقل . وإن كانت محاولته قد جاءت بسيطة وبدائية كما يقول ماجد فخري في بحـــث لـــه بعنـــوان الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية (١٦) ، فإن هذه المحاولة التوفيقية كانت هي التي مهدت الطريق الذي سار فيه بعد ذلك فيلون

أما فيلون الذي عاش فيما بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد ومنتصف القـرن الأول الميلادي ، فكان أشهر فلاسفة اليهود السكندريين وصاحب اكبر محاولـة توفيقية قدموها [١٧] .

ويتضح لنا مدى تميز فكرة التوفيقي بمجرد أن نعرف مفهوم الفلسفة عنـده ودور الفيلسوف ؛ فمهمة الفلسفة عنده تنحصر في البرهنه علـى أن حقـائق الكتـاب المقدس والحقائق الفلسفية متوافقة ؛ فمنبعها واحد وهو الله . كما أن الفلسفة والدين معاً يقودان إلى معرفة الله [١٨] .

وفي ضوء ذلك يحدد فيلون دور الفيلسوف ؛ فالفيلسوف الحقيقي في نظـره هـو الذي يسير في طريق المعرفة الروحية لله ؛ لأن الله هو الملـك الأول والوحيـد للعالم ولأن الطريق الملكي الذي يقودنا إليه هو الفلسفة [١٩] .

إن المنهج التوفيقي لفيلون أساسه الربط بين الفلسفة والدين ؛ بين دور الفيلسـوف الذي هو أشبه بدور العارف الديني أو المتصوف الساعي إلـى إدراك الحقيقـة الإلهية وبين رجل الدين المخلص الذي يسعى إلى تأويل النص الديني تأويلاً عقلياً . إن هذا المنهج التوفيقي عند فيلون يقوم على أساس اعتقاده بأن الحقيقة واحدة . وهو في بحثه عن هذه الحقيقة الواحدة لا يرى فرقاً جوهرياً بين الطريق الدينـي والطريق الفلسفي وإن كان أميل إلى الاعتقاد بأن الدين هو الأصل وأن الفلسـفة ينبغي أن تكون شارحة ومفسرة له [٢٠] .

ولذلك اتبع فيلون منهج التأويل الرمزي للنصوص الدينية وكان منهجاً اسـتخدمه يهود عصره في الإسكندرية . وإن كان التأويل عنده قد اختلف بعض الشيء عنه عند معاصريه ؛ فقد حاول في تأويله أن يخرج أعظم ما في النص الدينـي مـن دلالات وإيحاءات قد تخفي على أصحاب التفسيرات الأسطورية .

وأن يجعل هذا النص من خلال التأويلات العقلية له شريعة عامة لا تختص بمكان دون مكان أو بزمان دون زمان على حد تعبير بريبه في كتابة " الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري " [٢١] . لقد حاول أن يخلص الشريعة اليهودية من كل طابع سياسي وتحويلها إلى شريعة أخلاقية [٢٢] . لقد كان اتجاهه العام في التأويل هو وضع المعنى الخلقي بإزاء المعنى الحرفي أو نقل الثاني إلى الأول أحياناً ؛ فقد كان يرى في الطقوس الدينية مثلاً علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة . كما كان يرى في تحريم الحيوانات النجسة دلالة على وجوب قمع الشهوات الرديئة .

ومن خلال هذا المنهج التأويلي قدم فيلون ميتافيزيقاه التي تدور حول الله وعلاقته بالعالم من منظور ديني وفلسفي في آن واحد . فالله عنده هو نقطة البداية التي ينبغي أن يبدأ منها كل من أراد إدراك حقيقة الوجود والعالم . وقد وصف فيلون الله مستخدماً بعض التشبيهات الأفلاطونية مثل الشمس المعقولة والحيز الأول لكن الجديد عنده أنه حاول سلب الصفات عن الله وإبعاد مفهوم الله عن أي تحديد أو تعيين . وقد رسم طريق معرفة الله من خلال تأويله لبعض آيات الكتاب المقدس وأكد على ضرورة أن تتدرج النفس في صعودها إليه باعتبار أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والاتحاد به ، ومادام الله كائناً فوق العقل وفوق الفكر فلا يمكن أن نعبر عنه ولا أن نصل إليه إلا عن طريق الانجذاب Ecstasy ويصف فيلون تجربة الانجذاب التي تمتزج فيها المعرفة بالعبادة بطريقة لا يمكن أن تكون على حد تعبير بريبه إلا تجربة باطنية لاهوتية [٢٣] .

إن حياة الإيمان عند فيلون هي حياة الانجذاب طريقاً للوصول إلى قوة عليا تحل محل الحياة التي نحياها . وهذا النوع من المعرفة الإيمانية يجعل من الفلسفة

مجرد طريق يعلمنا الورع . كما يجعل من الأخلاق مجرد عبارة باطنية أساسها أن الإنسان يعرف الأصل الإلهي لفضائله ومن ثم فهو يقدم كل سلوكه الأخلاقي وفضائله كقرابين خالصة لله . . . وما هذه العبارة الروحية التي قال بها فيلون إلا ميراث بعيد من كتاب " الموتى " أساس العقائد المصرية الدينية القديمة على حد تعبير بييه [٢٤] ؛ ففي الفصل الخاص بمشهد الحساب توجد الفكرتان التكميليتان اللتان تتكون منهما العبارة الفيلونية التي هي عبارة عن تطهر أخلاقي وتحول إلى كائن إلهي لنتيجة طبيعية لذلك . . . فالمتوفي بعد اجتيازه محنة الحساب يصبح هو نفسه مماثلاً لله ويكتسب قوة الكلمة الخالقة . وهذا يطابق ما جاء في نص غامض لفيلون يقول فيه : أن العقل المطهر هو وحده القادر على حمل اللوجوس الإلهي [٢٥]

أما بالنسبة للتيار التوفيقي المسيحي فقد بدأ بظهور الغنوصية المسيحية في القرن الثاني الميلادي بالإسكندرية على يد ثلاثة هم باسيليدس وفالنتينوس ومرقيون . وقد كان الأول داعية أخلاقي ركز في فلسفته على حل مشكلة الشر ويبدو أنه كان متأثراً بالزرادشتية حيث مال إلى القول بأن العناية الإلهية لا علاقة لها بالشر . وقد أقام مذهبه الثنائي متأثراً بزرادشت وأفلاطون أيضاً لكنه أقام هو وأقرانه من الغنوصيين ثنائيتهم على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والإنجيل ، إذ قالوا إن التوراة تصور إلهاً قاسياً جباراً بينما يكشف الإنجيل عن إله وديع حليم وخير للغاية . وعلى هذا الأساس فسر باسيليدس الشر على أنه يرتد إلى إله العهد القديم الذي وصفه بأنه رئيس الملائكة الأشرار . وقد اشتط الغنوصيون في تأويلاتهم المتأثرة بالفلسفة اليونانية وبفلسفات الشرق القديم ، والمشوبة بعاطفة دينية مشبوبة

وإن لم تكن مسيحية خالصة . ولذلك ولجهت أفكارهم ردود فعل عنيفة من قبـــل المسيحيين وحكم على تعاليمهم بالهرطقة (٢٦) .

ويبدأ الفكر المسيحي التوفيقي الحقيقي لدى كلمنت الذي كان ينتمي إلى مدرســـة عرفت في الإسكندرية باسم مدرسة الموعظين التي ذاع صيتها باعتبارها مدرسة المدافعين عن الدين . وقد بنى كلمنت فلسفته التوفيقية على أســـاس أن الفلسـفة سلاح ضروري لمعلمي الكنيسة للرد على خصومهم والدفاع عن العقيـدة كمـا اعتبرها سبيل المسيحية كي تخطوا إلى الأمام في ثوب عقلاني ، بل أنه اعتبرها هدية الإله لأنها السبيل إلى تثقيف العالم الوثني من أجل المعرفة الحقـة للمسـيح والمسيحية .

• إن الفلسفة كانت قبل مجيء الرب – فيما يقول كلمنت – ضرورية لليونـــانيين كي يمارسوا العدالة وقد أصبحت الآن باعثة وحاضة على التقـــوى . أصبحـت بمثابة تمهيد ضروري لأولئك الذين يصلون إلى الإيمان عن طريـــق الاسـتدلال والبرهان . . . إنها كانت بمثابة المعلم أو المؤدب للعقلية اليونانية مثلمـــا كـانت الشريعة بالنسبة لليهود هي بمثابة إعداد لهم ليكونوا مسيحيين . إنها كانت بمثابـة الإعداد الجيد الذي عبد الطريق أمام الإنسان ليبلغ الكمال في المسيحية (٢٧) . إن كلمنت إذن يقدر الحقيقة التي تتفق مع عقيدته المسيحية ولا يهمه من أي مصـــدر جاءت . ولذلك كان يقدر آراء أفلاطون الملهم الذي قال بآراء كثيرة تتفق مع مـــا جاء به الرب . ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذيلة . ومع تقديره لهؤلاء الفلاسفة ولفيلسوف الإسكندرية اليـــهودي فيلـــون الذي كان مصدره الأساسي في معرفة آراء فلاسفة اليونان الكبار ، إلا أنه يعتبر أن الفلسفة ليست فقط الأفلاطونية أو الأرسطية أو الرواقية أو غيرها ولكنها مـــا

قبل من كل هؤلاء ويقود إلى التقوى والإيمان أما ما قبل ويقود إلى المادية واللذة والإلحاد فإنه ينتقده ويمقته ويستبعده [٢٨] ...

ويتفق معه أوريجين السكندري الذي عاش فيما بين عامي ١٨٥م ، ٢٥٤م وكان أعظم المسيحيين شهرة في زمانه [٢٩] ؛ فهو رغم قراءته لكل كتب الأقدمين (يقصد فلاسفة اليونان) إلا أنه انتهى من كل ذلك إلى ما بلوره في كتابه " عن المبادئ الأولى " انتهى إلى " أنه حيث تكون العقيدة واضحة وصريحة يجب الاستمساك بها ونظمها في مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل ، وحيث العقيدة غير صريحة أو حيث لا عقيدة فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل [٣٠] . إنه يفهم إذن أن مهمة الفلسفة تكمن فيما تقدمه من خدمة التوضيح والتنظيم ! وقد استخدم أوريجين التأويل المجازي أيضاً لخدمة الدين ؛ حيث كان يرى أن عبارات الكتاب المقدس لها معنيان : أحدهما ظاهري حرفي والآخر عميق روحي وبينما يتوقف العامة عند الأول فإن العارفين يغوصون ليدركوا الثاني [٣١] .

وبالطبع يمكننا هنا القول أنه إذا كانت هذه هي مهمة الفلسفة عند كلمنت وأوريجين ، تلك المهمة التي تقتصر على دعم الدين وانتقاد مخالفيه من خلال البرهان الفلسفي والتأويل العقلي فإن كل ما يترتب على ذلك عندهم حتى ولو جاء في بعض الأحيان بنتائج لم ترض عنها الكنيسة يكون في مجمله دعوة إلى إعمال العقل الفلسفي في خدمة الدين . فلقد ناقش أوريجين موضوع النفس ومصيرها ، وموضوع حرية النفس وموضوع العلم الإلهي وغيرها من الموضوعات من منظور عقلاني يستند على ما جاء به الكتاب المقدس .

إن ذلك يتأكد أمامنا بما لا يدع مجالاً للشك أنه من قبيل تسطيح الأمور وتسميتها بغير أسمائها أن نطلق على هؤلاء الفلاسفة من يهود ومسيحيين اسم " الأفلاطونية المحدثة " أو أن نعتبرهم بأي صورة من الصور امتداداً للفكر اليوناني !

* ولا يختلف الأمر كثيراً حينما نتوقف عند الهرامسة ؛ فقد عرفنا مـن قبـل أن المؤلفات الهرمسية تعود في أصولها الأولى إلى التراث المصري القديم ، تعـود إلى هرمس طوط الإله المصري للحكمة والفنون . وهذه المؤلفات رغم الخـلاف على تاريخ كتابتها وتدوينها [٣٢] ، ورغم تشابهها مع مؤلفات العصر السكندري ، قد تميزت بطابعها الديني والفلسفي الخاص .

إن الهرامسة على الرغم من أنهم يلتقون مثلاً مع الفكر الفيلونـي فـي محاولتـهم إنشاء فلسفة دينية إلهية متأثرين ببعض الآراء الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية ، هذا إذا أخذنا بالرأي القائل بأن المؤلفات الهرمسية قد كتبت فيما بيـن القرنيـن الثاني والرابع الميلاديين ، أقول رغم أنهم يلتقون مع الفكر الفيلوني في ذلـك إلا أنهم يمتازون عنه بأمور عديدة منها :

أولاً : أنهم قدموا تفكيراً إلهياً غير مرتبط بدين من الأديان المنزلة ، وثانياً : أنهم قدموا في مؤلفاتهم – على حد تعبير برييه – نوعاً من الدين الكونـي المطبـوع بطابع روحي استعيض فيه عن عبادة الأشياء المحسوسة كالشمس إلـى عبـادة مثيلاتها المعقولة [٣٣] . وثالثها : أنهم امتازوا عن فيلون – حسب تصور د. بلدي – بتوجيههم التفكير نحو الحياة الدينية الإلهية بصورة أكثر وضوحاً وصراحة [٣٤] . فتفكيرهم تأمل في الإله تفنى فيه ذات الإنسان في الذات الإلهية .

فالتجربة الصوفية عند الهرامسة تقوم على الاتحاد بالإله حيث يـذوب الوجـود الإنساني في الوجود الإلهي ، فلا يصبح هناك في النهاية إلا "هو" أي الإله .

وفي ضوء هذه الأمور يفهم الهرامسة مفهوم الفلسفة أو الحكمة ، فالحكمة تكمن في ذلك السعي الدائب إلى الحصول على حكمة إلهية دينية تحقق الخلاص للنفس بمحاولة الاتحاد بالإله الذي هو مبدأ وجود الإنسان ومنتهى غايته . وفي هذا الإطار دارت فلسفتهم الدينية حول النفس طبيعتها ومصيرها وحول معرفة الإله (٣٥) .

إن التجربة الصوفية عند الهرامسة تتضمن أولاً : استعداد المريد لتلقي الوحي الإلهي عن طريق المعلم أو المرشد . وهذا الاستعداد لا يقتضي ممارسة شعائر دينية معينة بل يقتضي إطالة التفكير والتأمل بغرض معرفة الإله وهذا لا يكون إلا بعد أن يكون المريد قد تطهرت نفسه وتحرر من الحس . وثانياً : تلقي الوحي ذاته بالاتحاد بالإله حينما يضيء الإله على المريد بلطفه وكرمه ورحمته بتلك المعرفة فيكتسب المريد بذلك " الميلاد الجديد " . وثالثاً: فترة صمت كامل تشير فيما يبدو إلى تمام العلم حيث يكون المريد آنذاك " حاضر في كل مكان ، في جميع العناصر ، في جميع المخلوقات وفي الزمن كله ، يرى كل شيء ويرى نفسه " ، ورابعاً : سماع النشيد نشيد السماء الثامنة وهو النشيد الذي يتلوه المرشد على المريد فتتناوله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء الثامنة ومنها إلى الإله فيتم خلاصه ، وخامساً : يلزم المريد بعد ذلك أن يوجه صلاة شكر للإله على هذه النعم الكبرى (٣٦) .

والجدير بالذكر أن هذه الأمور الخمسة جميعاً تبدو متداخلة في التجربة الهرمسية . كما أن التصوف الهرمسي قد إحتوى في ثناياه على أشياء غريبة أقرب الى السحر منها الى الفلسفة ، ذلك السحر المختلط بمعارف كيميائية سحرية ، تلك

المعارف التي تقوم على إيمانهم بأن حياة واحدة تسري في العالم كلـــه وأن كــل شيئ في العالم ممتلئ بالنفس حتى المعادن (٣٧) .

• وإذا ما إنتقلنا من الهرامسة الى الإتجاه التوفيقي الفلسفي الذي تزعمه ســاكاس وكان أهم أعلامه أفلوطين . فإننا نكون قد وصلنا إلى قمة التفكير الفلســفي فــي مدرسة الإسكندرية الفلسفية حيث كان أفلوطين بلا شــك أعظـم الشخصيـات الفلسفية في هذا العصر .

أما ساكاس فلا نعرف عنه الشيء الكثير (٣٨) ، فقد كان يؤثر التعليــم الشفــاهي لدرجة أنه أخذ على تلاميذه عهداً بالحفاظ على سرية التعاليم . وقد حاول فيمــا يروى عنه أن يقدم فلسفة توفيقية توفق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو في أهم الموضوعات الفلسفية حيوية وهي الله والنفس والعالم . ومع ذلك فقد اختلف معهم . ومن أهم الآراء التي نسبت إليه قوله " أن الإلـــه قــد صنــع العــالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة " (٣٩) . وإذا صح ذلك فإنه قد خالف في ذلك كلاً منهما ولم يتأثر بما كتبوه . أما رأيه في النفس فهي أنها جوهر روحاني قائم بذاتـــه ولا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم وهو يفسر هذا الاتصال بأنه عبارة عن ميل مـــن النفس نحو الجسم حتى تفعل فعلاً شبيهاً بفعل الإله في العالم . وهو في هذا الرأي أقرب إلى الهرمسية منه إلى أفلاطون أو إلى أرسطو . ومن آرائه التي نلمح فيها الطابع التوفيقي قوله أن الأجسام في هذا العالم الطبيعي خاضعة للأرواح . وهذا يعني أنه يعتقد أن العالم إنما يتألف من مرتبتين : مرتبـــة " الأرواح " ومرتبـــة " الأجسام " وإن كانت المرتبتان تكونان " كلاً واحداً " مترابط الأجزاء بحيث تدبــر كل سماء السماء التي تليها مباشرة حيث أن لدى كل الموجودات شعوراً متفــاوت

الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدي لمعانيها ويمكن أن يكون ذلك الشعور بمثابة انعكاس النظام الإلهي على عقول متفاوتة النورانية [٤٠] .

وربما نجد في هذا الرأي الأخير الأساس لفلسفة أفلوطين الداعية إلى وحدة الوجود الديناميكية التي تتبدى كثرة الأشياء فيها بالتأمل ، وتبدو الوحدة في الكثرة أيضاً عن طريق التأمل . وإن كان التأمل الأول غير الثاني !

وحينما نصل في حديثنا عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية إلى أفلوطين ، نكون قد وصلنا إلى ذروة التفكير الفلسفي فيها . وفي نفس الوقت نكون قد وصلنا إلى قمة " الإثارة " في الحديث عنها ؛ إذ لا يزال غالبية المؤرخين ينسبون أفلوطين إلى الفلسفة اليونانية ويعتبرونه آخر ممثليها الكبار !

والحقيقة التي نراها واضحة هي أنه فيلسوف مصري شرقي . إنه في رأينا ختام تلك السلسلة التي بدأت من بتاح حوتب في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد المارة بايبوور وإخناتون وأمنموبي الى الهرامسة الى أفلوطين ! وحجتنا في ذلك تستند على النظر في حياته وفي فلسفته على حد سواء .

أما عن حياته فمن المعروف أنه ولد حسب رواية تلميذه اليوناني فورفريوس في حوالي ٢٠٤ / ٢٠٥ م بمدينة ليتوبوليس في أواسط مصر وقد عني والداه بتنشئته وتثقيفه فذهب إلى المدرسة في عامه الثامن لتلقي العلوم الأولية . ولما بلغ الثامنة والعشرين شعر برغبة شديدة في دراسة الفلسفة على يد فلاسفة الإسكندرية ، فذهب إليها وأرشده أحد أصدقائه الى ساكاس وما أن استمع إليه حتى أعجب به وظل ملازماً له ودرس على يديه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره . وقد أحس أفلوطين حينذاك بالحاجة الى الإطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية فانضم الى حملة الإمبراطور جورديان التي كان يستعد لشنها على فارس . ولكن

الحملة لم تكتمل حيث قتل الإمبراطور في إحدى المدن العراقية . فهرب افلوطين إلى أنطاكية ومنها ذهب إلى روما وكان آنذاك قد بلغ الأربعين من العمر .

وبالطبع يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أنه مصري المولد والنشأة ، وأنه قد تربى وتعلم فيها الى سن الأربعين .

كما يمكن أن نلاحظ شغفه بالتوسع في دراسة زوائد الفلسفة الشرقيـــة الأخـــرى خاصة الفارسية والهندية من منابعها الأصلية في فارس والهند .

ولعل الملاحظة الأكثر أهمية هنا هي التساؤل عن سبب هروبه الى أنطاكية ثـــم إتجاهه الى روما وعدم عودته مرة أخرى الى الإسكندرية ؟!

والحقيقة أنه ذهب الى روما واستقر فيها لسبب شخصي مذهبي ؛ أما الشخصـــي منه فيتعلق أنه كان قد استنفد كل أغراضه من تعلمه على يد أستاذه ساكاس ، ولم يكن هناك المزيد الذي يمكن أن يحصله عنه لو أنه عاد إلى الإســـكندرية . أمـــا المذهبي فإنه ربما قد أحس أنه يجدر به وقد بلغ الأربعين من عمره أن يكون لــــه مدرسته الخاصة وتلاميذه المستقلون .

ولما كان شديد الوفاء لأستاذه فضلاً عن أنه تعهد مع بقية التلاميذ بعـــدم إفشـــاء الأسرار والتعاليم . فلم يشأ أن يعود ويؤسس مدرسته هذه في الإسكندرية ذاتها .

ولذلك فقد فضل الذهاب الى روما معقل الفكر اليوناني في تلك الزمان ليؤســـس مدرسته هناك وليبشر بفلسفته الجديدة التي كان يســـتحيل عليـــه أن يعلنـــها فـــي الإسكندرية [٤١] .

إذن لقد ذهب أفلوطين إلى روما بعد ما نضج وتبلورت رؤيته الفلسفية في إطار بيئته السكندرية الشرقية . وليس هناك مجال للاحتجاج على يونانيته بأنه قد تفلسف في روما وكتب فلسفته هناك . فهذا ليس المبرر الكافي لنسبته للفلسفة اليونانية . أما إن قيل أنه قد شهد هو نفسه بأنه لم يأت بجديد حينما قال في التساعية الخامسة " أن نظريته ليس فيها شيء جديد ... وليست هي وليدة اليوم ... لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون تفصيل وما نحن إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقداستها كتابات أفلاطون "[٤٢] .

إن قيل ذلك نقول إن أفلوطين كان في ذلك شديد الذكاء حيث استطاع بأصالة وبراعة فائقتين أن يوظف الفلسفة اليونانية وأن يستخدمها في أغراضه الخاصة فكان حينما يريد أن يدعم رأيه الخاص يقدم دليلاً عليه من سابقيه خاصة من فلاسفة اليونان . وبالطبع فإن السبب المباشر في تلك أن تلاميذه كانوا من اليونانيين والرومانيين الذين كانت ثقافتهم الفلسفية يونانية . فضلاً عن أنه حينما يقول ذلك فإنه لا يقصد تحديداً فلاسفة اليونان بل ربما قصد في النص السابق فلاسفة مصر القديمة ؛ فهم الذين قدموا المذاهب التي تشهد بقداستها كتابات أفلاطون .

أضف الى ذلك أنه لو دققنا النظر في ما قاله فورفوريوس عن كتابات أفلوطين سنجد أن ما كتبه من مقالات قبل التحاق فورفوريوس بمدرسته أو بعد انتقاله إلى أثينا ، كانت مقالات توضح بما لا يدع مجالاً للشك أنه كان مشغولاً فيها بالمشكلات الفكرية ذاتها التي شغل بها فلاسفة الإسكندرية مثل الجمال ، وخلود النفس ، وهبوط النفس الى الجسم ، والواحد ، والأرواح الحارسة ، والأقانيم ، والفضائل ، وطبيعة الشر ، وعن النجوم والوجود الحي ، ...إلخ . أما

المقالات التي كتبها في حضور فورفريوس فقد بدا فيها اهتمامه بمشكلات الفلسفة الأرسطية ، حيث كتب عن العقل وعن مشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل وعن النفس . وإن كان لا يزال مشغولاً حتى في هذه المقالات بفكر الإسكندرية حيث كان من بينها الرد على الغنوصيين ، وعن الإرادة الحرة وعن أنواع الوجود .
وعلى كل حال فإن المهم هو مضمون هذه المقالات جميعاً ، فقد كانت في مجموعها تعبر عن معالم فلسفة جديدة أصيلة هي فلسفة البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة ، والبحث عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة .
وقد قيل إنه أخذ " وحدة الوجود " عن الفلسفة اليونانية ، فقد كان لدى بارمنيدس فكرة مماثلة وكذلك كان لدى الرواقية نفس الفكرة . لكن الحقيقة أن فكرة أفلوطين مختلفة عن الفكرة الإيلية ، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس الى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين ؛ فصورة العالم عند الأول سكونية ، فالكون لديه يكون كلاً متجانساً لا تنوع فيه ولا تدرج ، أما عند أفلوطين فصورة العالم مركبة متدرجة من الواحد الى العقل الكلي الى النفس الكلية الى مبدأ الطبيعة فعالم الأشياء الحسية . وكذلك فإن فكرته مختلفة عن مثيلتها لدى الرواقية ، فقد كانت وحدة الكائن عندهم تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحاني يسري في الكائن فيكسبه التماسك والوحدة . أما عند أفلوطين فإن أساس الوحدة هو التأمل فإن تأمل الكائن لما هو أعلى منه في الوجود والوحدة يضفي عليه وجوداً ووحدة . فالقول بأن الوحدة هي مصدر الوجود يعني أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود [٤٣] .
إن وحدة الوجود عند أفلوطين تتميز بأنها وحدة وجود حية ديناميكية صدورية – فيضية كما أسماها بحق زيللر [٤٤] . إن العالم عند أفلوطين ينبثق كنوع من

الفيض التدريجي عن الحياة الإلهية التي تنبثق أصلاً عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئاً .

والتدرج في مراتب الكمال لا يعني أن نقصاً يشوب العقل الكلي أو النفس الكلية باعتبارها أقانيم العالم المعقول ، بل على العكس فإن كمال الأقنوم السابق ينصب في اللاحق باعتبار أن كل أقنوم لاحق إنما هو لوجوس logos للسابق عليه أي صورة صدرت عنه متمثلة في وجود أدنى من وجوده .وهكذا .

وقد قيل أيضاً أنه أخذ التمييز بين العالمين ؛ المعقول والمحسوس من أفلاطون وأن فلسفته من هذه الناحية ليست إلا مجرد صدى لفلسفة أفلاطون . والحقيقة أن أفلوطين رغم إستعماله للإصطلاحات الأفلاطونية إلا أن العالم المعقول عنده ليس مكان المثل بل هو الأقانيم الثلاثة (العقل – النفس – ومن قبلهما المطلق) . كما أن العلم المحسوس ليس مجرد ظل باهت للعالم المعقول كما عند أفلاطون . وإنما هو عند أفلوطين إمتداد لوجود العالم المعقول وفيض منه .

أما فكرة الثالوث التي زعم البعض أيضاً أنه ربما أخذها عن أفلاطون أيضاً ، فإنها في الواقع فكرة شرقية قديمة ، فالفكر الشرقي كثرت فيه صور " الثالوث " فهناك الثالوث المصري القديم (إيزيس – أوزيريس – حورس) ، وهناك الثالوث البابلي المقدس (آنو وانليل وايا) . وهناك كذلك عقيدة الثالوث المسيحية (الأب – الابن – الروح القدس) . وهناك الاجتهادات اللاهوتية التي ظهرت في الإسكندرية لتفسير هذه العقيدة ومن بينها إجتهاد زميله أوريجين الفيلسوف المسيحي حولها [٤٨] .

والحقيقة التي ينبغي أن تلفت انتباهنا هنا هي استخدام أفلوطين لفكرة " الفيض " أو " الصدور" وهي فكرة لا مثيل لها مطلقاً في الفكر اليوناني . وهي أساس تميز

ميتافيزيقا أفلوطين والمعبرة بوضوح عن أصالته وهي الفكرة التي أثرت بعد ذلك أبلغ التأثير في الفلسفة طوال العصور الوسطى . وإذا ما أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة فلن نجد إلا المصدر الغنوصي الشرقي حيث إن الغنوصيين قالوا بأن الأشياء " تصدر " عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل الى المادة ! وإن كانت الفكرة الغنوصية غامضة لا يتضح فيها كيفية هذا الصدور حيث يعبرون عنه بفكرة رمزية هي فكرة الولادة . فإن فكرة أفلوطين أتت واضحة جلية حيث أن المطلق من فرط كماله الذي فاق كل تصور لا يستطيع التوقع داخل ذاته ، فإبداعه يحدث بالضرورة . فجوهر عملية الفيض عند أفلوطين هو الكمال المطلق للواحد ذلك الكمال الذي من فرط لا نهائيته يصدر عنه غيره بالضرورة (٤٩) .

وقد قيل أيضاً أن فكرة التأمل عند أفلوطين مأخوذة عن الفكر اليوناني ، والحقيقة أن التأمل فكرة أعلى من شأنها كلٌ من أفلاطون وأرسطو ولكنهما قصراها على الإنسان وإعتبراها أخص ما يخص المعرفة الإنسانية. بينما نجد أفلوطين يكسب هذه الفكرة أبعاداً جديدة لم تخطر على بال أحد . فالتأمل عنده يرادف فعل الخلق أو الإيجاد حيث يصدر العقل الكلي فعلاً عن المطلق نتيجة التأمل ، كما تصدر النفس الكلية عن العقل الكلي نتيجة تأمله للمطلق .. وهكذا .

ولا نجد مثيلا لهذه الفكرة الأفلوطينية أيضاً إلا في الفكر المصري القديم خاصة في النص المنفى الذي يفسر فيه كاتبوه نشأة العالم الطبيعي عن الإله " بتاح " نتيجة ما فكر فيه القلب (العقل) وما أمر به اللسان (٥٠) ، فكأن الخلق كان نتيجة تأمل العقل ونطق اللسان .... وهكذا نستطيع أن نفعل دائماً مع مواطن الأصالة في فلسفة أفلوطين حيث نجد أن ميتافيزيقاه مبنية على أسس فلسفية جديدة هي في الواقع جماع لتأثره ببيئته الفكرية الشرقية الأصيلة وقدرته الفائقة على

الإستفادة من هذه الأفكار القديمة فى بناء رؤيته المحكمة لفلسفة واحدية تـرى الوحدة فى الكثرة ، وترى الكثرة فى الوحدة وتكشف عن ذلك عبر إصطلاحـات جديدة كل الجدة هى " الفيض " و " التأمل " و " الأقانيم " وغيرها .

أما التصوف الأفلوطيني فهو الدليل الأقوى والأنصع على أنه ما كان يوماً فيلسوفاً يونانياً ولم يكن يريد أن يكون ! فأفلوطين الذي عاش حياته زاهداً لدرجة تذكرنـا بحياة حكماء الشرق السابقين أمثال زرادشت وبوذا ، حيث لم يكن يعتـد مطلقـاً بالظروف المادية التي تحيط به ويخجل من أى حديث يتعلق بالجسـد ويرفـض الحديث عن أسرته أو نسبه ويعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحات ... كما كان يرفض الذهاب للعلاج من مرض فى أمعائـه ، ويرفـض الذهـاب للإستـحمام فى الحمامات العامة مكتفياً بتدليك جسده بنفسه كل يوم فى منزله (٥١)

هذا الفيلسوف الذى عاش هذه الحياة الزاهدة كان من الطبيعي أن يعيش التجربـة الصوفية بكل معانيها لأن معرفة الإله عنده لا يمكن أن تكون فقط كما كانت عند أفلاطون بحدس عقلى يصعب التعبير عنه أو كتابته ، بل إنها معرفـة أساسـها الإتحاد به ؛ فهى معرفة " لا تتم بالعلم ولا بالحدس العقلى ، بـل تتـم بحضـور أسمى من العلم " إنها معرفة " تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الـذي يريد التأمل على الطريق " فالواحد رغم حضوره الدائم " ليس حاضراً إلا للذيـن يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويحتكون به بتشبههم بـه ، إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه (٥٢) .

إن هذه المعرفة بالإله إذن إنما هى معرفة تتم فى صورتها الكاملة إذا ما عـاش الإنسان تلك التجربة الصوفية التي تغنى فيها ذاته فى ذات الإله . وهى حالة عبر

عنها أفلوطين بنفس الطريقة التى عبر بها عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الإنسان من ذاته Ecstasis وإتحاده بالإله Enosis حيث يختفي الوجود الإنساني ويحل محله الوجود الإلهي (٥٣) .

وبعد هذه الإطلالة السريعة على فكر فلاسفة مدرسة الإسكندرية يجدر الإشارة الى أن هذا الفكر السكندرى قد خرج من دائرة الإسكندرية ليشع أثره فى أنحاء العالم القديم . وقد بدأت موجة الإشعاع الفكري للإسكندرية منذ رحيل أفلوطين عنها الى روما . وعلى إمتداد القرنين ونصف القرن التاليين بدأت فلسفته تفعل فعلها فى العالم سواء على الصعيد الفلسفي البحت حيث تجد تلاميذه أمثال فورفريوس الصورى (القرن الثالث وبداية الرابع قبل الميلاد) ويامبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) وابرقلس (٤١٠ - ٥٤٨ م) يقدمون فلسفات حاولت التوفيق بين فكر أفلوطين وفكر فلاسفة اليونان التقليديين خاصة أفلاطون وأرسطو . وكذلك كان لفلسفة أفلوطين وفلاسفة الإسكندرية أكبر التأثير على الفلسفات الدينية طوال العصور الوسطى سواء فى الفلسفة الإسلامية أو فى الفلسفة المسيحية . فالنزعة التوفيقية التي شغلت فلاسفة الإسلام والمسيحية كانت فى واقع أمرها إمتداداً للنزعة التوفيقية التي سادت مدرسة الإسكندرية . أما الطابع التوفيقي الذي ميز فلاسفة الإسكندرية الخلص (ساكاس وأفلوطين) ، فقد كان يمثل - على حد تعبير د. ماجد فخري - العلامة الفارقة للفلسفة العربية الإسلامية التي لم تستطع تقبل مبدأ التعدد أو الإختلاف من جراء إستغراقها المفرط فى مفهوم الوحدة ليس من نواحيها الفلسفية واللاهوتية فقط ، بل أيضاً من نواحيها السياسية والزمانية (٥٤) .

وليس من قبيل المبالغة أن نقول فى الختام أن تأثير فلاسفة الإسكندرية قـد فـاق بكثير تأثير أفلاطون وأرسطو على الفلسفة فى العصور الوسطى وليس أدل على ذلك من أن تأثير الأخيرين لم يفعل فعله فى هذه العصـور إلا عـبر نصـوص فلاسفة الإسكندرية ومن تأثروا بهم .

الهـــــوامـــــــــش

(١) أنظر : د. حسين الشيخ [دراسات فى تاريخ حضارة مصر الرومانية ، دار المعرفة الجامعية – القاهرة ١٩٨٧م ص ١١٨] .

وكذلك : زكي على [الإسكندرية في عهد البطالمة والرومان ، مقال نشـــر بكتاب أصدرته الغرفة التجارية بالإسكندرية عام ١٩٤٩م ص ٣٤-٣٥] .

(٢) أنظر : ول ديورانت [قصة الحضارة – الجزء الثالث من المجلد الثـــاني – حياة اليونان " ترجمة محمد بدران " ، منشـــورات الإدارة الثـقافية لجامعة الدول العربية ط(٣) ١٩٧٣م . ص ٧٤] .

(٣) جورج سارطون : [تاريخ العلم (ج٤) ترجمة لفيف مـــن العلمـــاء – دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠م ص ٥٢] .

(٤) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ٧٨] .

انظر أيضاً : د. سليم حسن [مصر القديمة (ج١٤) – مطـــابع دار الكتـــاب العربي المصري بدون تاريخ ص ٧٩٥] .

(٥) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ٧٩] .

(٦) هـ . جـ . ويلز :[معالم تاريخ الإنسانية – المجلد الثاني – الكتاب الخامس ترجمة

عبد العزيز توفيق جاويد – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط(٣) ١٩٦٩م ص

٤٥٤ ، ٤٥٥] .

(٧) د. نجيب بلدي : [تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ، دار المعارف – ص٤٥،٤٦] .

(٨) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ١٩٠] .

(٩) د. نجيب بلدي : [نفس المرجع السابق – ص٥٠] .

(١٠) نفسه

(١١) Festugiére : Révélution D'Hermé s Thismégiste , Paris 1943 I , PP. 260 - 2 74

نقلاً عن : د. نجيب بلدي نفس المرجع – ص٥١ .

(١٢) أنظر فى عرض هذه الاختلافات بين المؤرخين [كتابنا : مدرسة الإسكندرية الفلسفية

بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية – دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م –

ص ٢٩ – ٣١] .

(١٣) أنظر نفس المرجع السابق ص ٣١ – ٣٣ .

(١٤) أنظر تفاصيل هذا التصنيف المقترح فى كتابنا السابق ص ٤٩ وما بعدها .

(١٥) أنظر Lemprier's Classical Dictionary Of Proper Names Mintioned In Ancient Authrs, Routledge & Kegan Paul LTD, LONDON 1972, P. 77.

(١٦) د. ماجد فخري : [الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية ، بحث نشر بكتابه " دراسات في الفكر العربي – دار النهار للنشر – بيروت ط(٣) ١٩٧٧م ص ٣٢] .

(١٧) انظر عرضاً لتضارب الأقوال حول حياة فيلون في كتابنا السابق الإشـــارة إليه ص ٥٧ .

(١٨) Richard A. Baer : [Philo's Use Of The Categorie s Male And Female , Leiden E. J. Brill 1970 , P.5].

(١٩) bid , P. 16

(٢٠) يوسف كرم : [تاريخ الفلسفة اليونانية – دار القلم ببيروت – بدون تـاريخ ص ٢٤٨]

وأنظر أيضاً : د. عبد الرحمن بدوي [خريف الفكر اليوناني – مكتبـة النهضـة العربية – القاهرة ط(٤) ١٩٧٠م ص ٩٣] .

(٢١) أميل برييه : [الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري – ترجمة محمـد يوسف موسى وعبد الحليم النجار – مكتبة مصطفى البـابى الحلبـي وأولاده – القاهرة ١٩٥٤م ص ٩٨-٩٩] .

(٢٢) أنظر يوسف كرم – نفس المرجع السابق ص ٢٤٩ .

(٢٣) أنظر كتابنا : [مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ٦٢ – ٦٣] .

(٢٤) برييه : [نفس المرجع السابق ص ٤ (٣١٠ – ٣١٥] .

(٢٥) نفســــــه

(٢٦) أنظر بعض تفاصيل آراء هؤلاء الفلاسفة الثلاثة فى كتابنا السابق ص ٨١ – ٨٥ .

وأيضاً فى : يوسف كرم – نفس المرجع السابق ص ٢٥٥ – ٢٥٨ .

(٢٧) Clement Of Alexandria Dria Printed In " Greek And Roman Philosophy After Aristotle , Edited By J.L. Saundres , The Free Prss , NEW-UORK 1966 , P. 306 .

(٢٨) انظر : bid. , PP. 309 , I 311 .

(٢٩) أنظر : [بعض تفاصيل حياة أوريجين السكندري فى كتابنا السابق ص ٩٣ – ٩٥]

(٣٠) أوريجين : [فى المبادئ ، نقلاً عن : يوسف كرم – نفس المرجع السابق ص ٢٧٦].

(٣١) أنظر : كتابنا السابق ٢ ص ٩٨ – ١٠٠ حيث نعرض لرأيه فـــى فلســفة التأويل .

(٣٢) أنظر : [فى مناقشة أصل المؤلفات الهرمسية وتاريخ تأليفها فـــى كتابنــا السابق الإشارة اليه ص ١١١ – ١١٦] .

(٣٣) أنظر : أميل برييه [نفس المرجع السابق ص ٢٠٦] .

(٣٤) د. نجيب بلدي : [نفس المرجع السابق ص ٩٦ – ٩٧] .

(٣٥) أنظر : [عرضاً مبسطا لمفهوم الحكمة عند الهرامسة وارائهم حول النفس – طبيعتها ومصيرها فى كتابنا السابق الإشارة إليه ص ١١٨ – ١٢٣] .

(٣٦) أنظر : [نجيب بلدي نفس المرجع السابق ص ١٢٧ – ١٢٩] .

(٣٧) نفســـــه .

(٣٨) أنظر : [بعض لمحات عن حياة ساكاس فـــى Lemprier's Classical Dictionary, P. 36 - 38] .

(٣٩) نقلاً عن : يوسف كرم – نفس المرجع السابق ص ٢٨٦ .

(٤٠) نفسه .

(٤١) أنظر عرضاً لتفاصيل حياة أفلوطين إعتمـــاداً علـــى روايـــة فورفريـــوس الصوري فى

كتابنا : مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ١٤٣ – ١٤٧ .

وراجع : [ProPhyry : On The Life Of Pltinus , The Loeb Classical Library , LONDON 1966]

(٤٢) Plotinus : The Six Enneads ,Translated By S. Mackenna And B. S. Page , Great Books , William Benton Publisher , Encyclopaedia Britannica , inc. 1952 , Enn 5(1) , Ch. 8 - 9 , Eng. Trans . P. 212 -213 .

(٤٣) أنظر كتابنا : مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ١٤٧ .

وكذلك : [غسان خالد : أفلوطين – رائد الوحدانية ، منشورات عويدات ببيروت ١٩٨٣م ص ١٣] .

(٤٧) أنظر : Zeller (E) : Outlines Of The History Of Greek Philosphy , Translated By Palmer L.r. ,Dover Publications , inc. , NEW-YORK , Thirteen ed. 1980 , P. 294 .

(٤٨) أنظر كتابنا السابق الإشارة إليه ص ١٤٨ .

(٤٩) نفسه : ص ١٤٩ – ١٥٠ .

(٥٠) أنظر ترجمة لهذا النص المنقى فى : جون دلسون : الحضارة المصرية ، ترجمة / د. أحمد فخري – مكتبة النهضة المصرية – ص ١١٨ . وأيضاً برستيد : فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن – مكتبة مصر ، بدون تاريخ ص ٥٣ وما بعدها وكذلك فى : د. عبد العزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة مجلة " المجلة " عدد فبراير ١٩٥٩م ص ٣٣ وما بعدها .

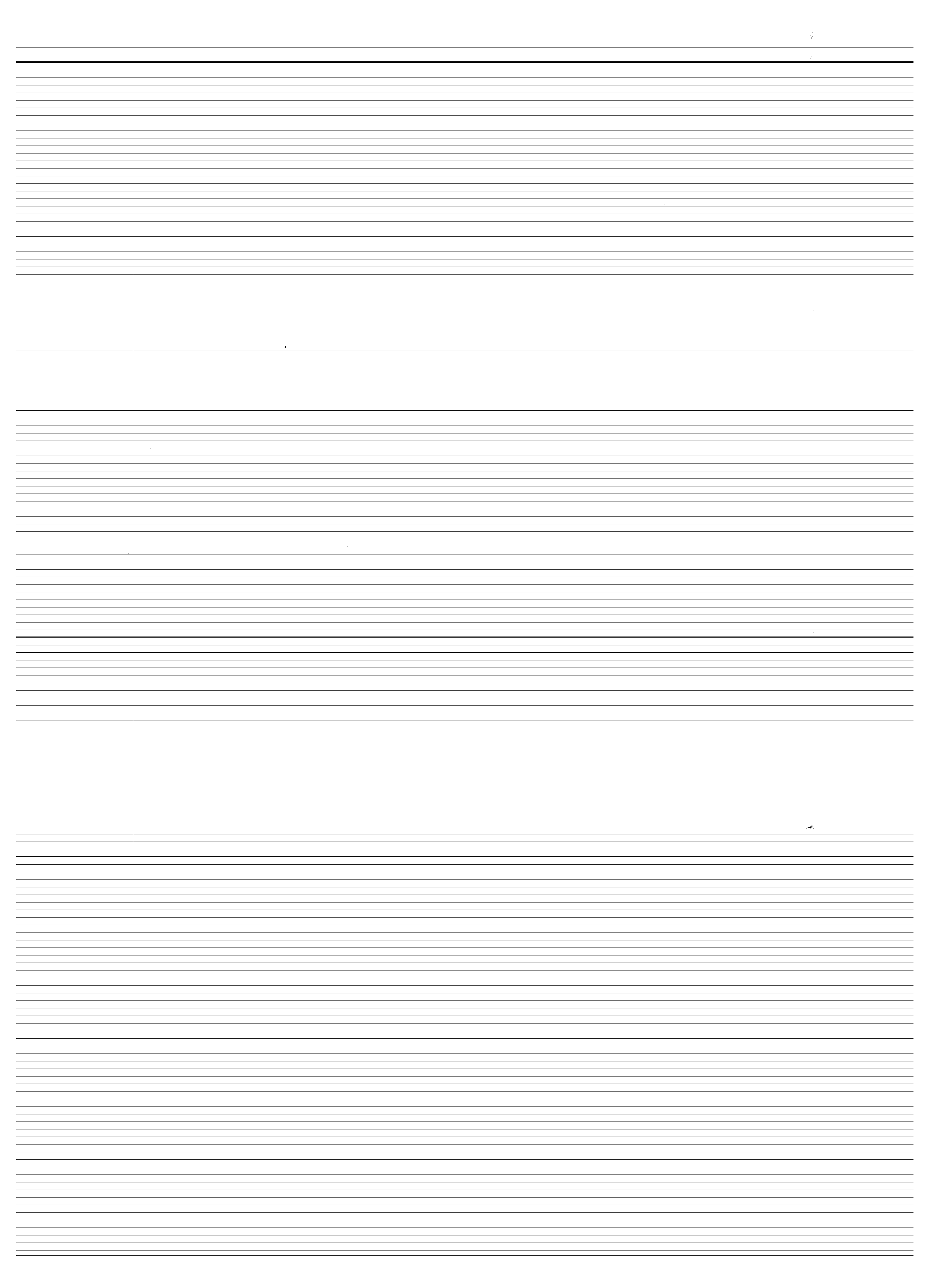
(٥١) Porphyrg : Op. Cit. , Eng.Trans P. 3-5-7 .

(٥٢) Plotinus : Op.Cit. , Enn. 6-9 , Ch 4 , Eng. Trans. P. 236 - 237 .

(٥٣) انظر كتابنا السابق ص ١٥٥ .

(٥٤) انظر : نفس المرجع السابق ، الفصل السابع بعنوان " التأثير الفلسفي لمدرسة الإسكندرية ص ١٦٥ وما بعدها .

•••



فهرس الكتاب

